This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Photography

600070239R

Moses Mendelssohn's

philosophische und religiöse Grundsätze

mit Hinblick auf Lessing

dargestellt

von

Dr. M. Kayserling.

Nebst einem Anhang,
einige bis jetzt ungedruckte Briefe Moses Mendelssohn's enthaltend.

Leipzig:

Hermann Mendelssohn.

1856.

265. a. 161.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich dem Publikum eine Schrift, welche, urſprünglich keineswegs zum Drucke beſtimmt, nur durch die Aufmunterung mehrerer Männer in die Oeffentlichkeit gezogen wurde. Die Schwierigkeit einer Aufgabe, die philoſophiſchen und religiöſen Meinungen Moſes Mendelsſohn's, dieſes ſowohl in der Geſchichte der Cultur und der Wiſſenſchaft, als auch der jüdiſchen Religion ins Beſondere Epoche machenden Geiſtes, als ein Ganzes zu behandeln, iſt mir nicht entgangen, und überlaſſe ich es der Entſcheidung der geneigten Leſer, ob und in wie fern ich die Aufgabe gelöſt habe.

Ueber die Art der Anordnung und den Gang der Behandlung, welche ich in dieſer Schrift befolgte, muß im Voraus noch Etwas bemerkt werden.

In dem erſten Abſchnitt hielt ich es nicht für überflüſſig, auf die damalige politiſche Stellung der Juden einen kurzen Blick zu werfen und Mendelsſohn's Verhältniß zu

seinen Freunden Sulzer, Abbt, Nicolai und besonders zu Lessing, welches in den uns bekannten Schriften sehr dürftig behandelt ist, so wie andererseits seine Stellung zu Jacobi, Hamann u. A. mehr hervorzuheben und glaube dadurch den Freunden der Literatur einen nicht unangenehmen Dienst erwiesen zu haben. Die Schriften eines Bartholmess, Danzel, Gervinus, Brandis, Erdmann, Ulrici u. A. habe ich so weit es anging, benutzt und ihre Winke mit Freuden beachtet; auch darf es nicht unerwähnt bleiben, daß ich des verdienstvollen Heinrich Ritter's kleiner Broschüre über Lessing, so wie meinem werthen Lehrer Hrn. Dr. Helfferich bei dieser Schrift Vieles zu danken habe.

Bei der Darstellung der Philosophie Mendelssohn's habe ich so weit möglich seine eigene Ausdrucksweise angenommen und mich von jedem Ratsonnement fern gehalten. Einer besonderen Rechtfertigung bedarf es, daß ich dem philosophischen Theile eine Kritik, wie Viele wohl erwarten, nicht habe folgen lassen; mit einer solchen hätte ich meine Arbeit bedeutend erweitern und mich über die Philosophie Kant's und seiner Nachfolger auslassen müssen, welches meinem Zwecke nicht angemessen schien.

Was den dritten Abschnitt betrifft, so habe ich auch hier ohne dogmatische Vorurtheile und abgesehen von jeder Parteilichkeit die zerstreuten Aeußerungen Mendelssohn's gesammelt und bearbeitet; nur dann erlaubte ich mir erläuternde Betrachtungen folgen zu lassen, wo Mißverständniß oder gar Verdrehung der oft nur gelegentlich geäußerten Meinungen des Mannes zu befürchten waren.

Und so möge sich denn diese Erstlingsschrift einer nachsichtigen Beurtheilung und einer weiten Verbreitung zu erfreuen haben, und von allen denen beachtet werden, denen die Geschichte und der Bildungsgang der wirksamsten Geister des vorigen Jahrhunderts und die Aussprüche des Mannes nicht gleichgültig sind, welcher die Sitten und Zustände seiner Glaubensgenossen zu verbessern und zu heben unaufhörlich bemüht war. Möge sie die aufstrebende Jugend meiner Genossenschaft dazu anregen, nach dem Vorbilde des Weisen des 18. Jahrhunderts Wissenschaft mit echter Religiosität und Sittenreinheit zu vereinen — dieses ist mein sehnlichster Wunsch und in der Erfüllung desselben fände ich reichlichen Lohn.

Berlin, den 12. September 1855.

Dr. Kayserling.

Bemerkung. Der Corrector dieser Schrift hielt sich nicht für berechtigt, in der vom Verf. zur Anwendung gebrachten eigenthümlichen Interpunctionsweise ꝛc. Aenderungen vorzunehmen, was er glaubt hier vorausschicken zu müssen.

Inhalt.

Erſter Abſchnitt.

Mendelsſohn's Erziehung, ſein Verhältniß zur Berliner Akademie, freundſchaftlicher Verkehr, philoſophiſcher Bildungsgang, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit und Stellung in der Philoſophie 3

Zweiter Abſchnitt.

Seine Philoſophie 44

Dritter Abſchnitt.

Religion und Judenthum 98

Vierter Abſchnitt.

Ueberblick. Sein Verhältniß zu Spinoza, Leibniz und Kant 140

Anhang 156

Indem wir es versuchen Moses Mendelssohn's philosophische und religiöse Grundsätze darzustellen, müssen wir, um seine Verdienste recht würdigen zu können, ehe wir auf die Quellen zurückgehen, aus denen unser Philosoph schöpfte, einige Augenblicke bei seiner Geburt, Erziehung und Lebensart verweilen, wozu er uns gleichsam selbst auffordert, wenn er sagt: „Geburt, Erziehung und Lebensart zeigen ihren Einfluß in die Denkungsart des Menschen nie so sehr, als wenn von dem edeln Theile der Wissenschaft, der Weltweisheit, die Rede ist.“ [1])

Mendelssohn war ein Jude, frommer, gläubiger Jude — dabei ein rechtschaffener, wahrheitsliebender Mann — und ein großer Denker, der von aller Welt verehrt und bewundert wurde. Solche Begriffe wie Jude, Rechtschaffenheit und Philosoph hielt die damalige Zeit nicht in einem Manne für vereinbar. 1729 — das Jahr, in welchem Mendelssohn zugleich mit seinem Busenfreunde Lessing und dem ihm an Geist verwandten Reimarus das Licht der Welt erblickte — und 1429 sind identisch, wenn von den Juden die Rede ist. Das grelle, buntscheckige Bild des Judenhasses und des Druckes ist zu bekannt, als daß wir es hier in allen seinen Farben vorführen sollten: der finstre Aberglaube des Mittelalters hatte noch seinen undurchdringlichen Schleier ausgebreitet, und die Zustände dieses vielgeprüften, nach allen Gegenden vertriebenen Häufleins waren dieselben wie in jenen Zeiten der Verfolgung. Noch damals war diese gebeugte Schaar Anfeindungen aller Art ausgesetzt, die Juden wurden als der Auswurf der Menschheit, als Menschen andern Schlages, gemieden und verabscheut, man trennte sich von ihnen, trieb sie in die engsten

1) Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften, herausgegeben von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn, Leipzig 1843. Bd. V, 437. (Nach dieser Ausgabe citiren wir auch in der Folge.)

Moſes Mendelsſohn's

philoſophiſche und religiöſe Grundſätze

mit Hinblick auf Leſſing

dargeſtellt

von

Dr. M. Kayſerling.

Nebſt einem Anhang,
einige bis jetzt ungedruckte Briefe Moſes Mendelsſohn's enthaltend.

Leipzig:

Hermann Mendelsſohn.

1856.

265. a. 161.

bilden, erſtaunliche Fortſchritte, ſo daß dem zwölfjährigen Moſes die philoſophiſchen Schriften des Maimonides, dieſes Lichtes unter den Juden des Mittelalters, in die Hände gegeben werden konnten. In Maimonides More Newochim (doctor perplexorum) fand er die erſten metaphyſiſchen Forſchungen, er warf ſich mit allem Eifer auf dieſes Werk und es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſe Jugendbeſchäftigung dauernden Einfluß auf ſeinen Geiſt übte. „Dieſem Maimonides, ſagte er oft ſcherzend, habe ich es zuzuſchreiben, daß ich einen ſo verwachſenen Körper bekommen. Er allein iſt die Urſache davon, aber deswegen liebe ich ihn doch ſo ſehr, denn der Mann hat mir manche trübe Stunde meines Lebens verſüßt, und ſo auf der einen Seite mich zehnfach für das entſchädigt, um was er mich in Betracht meines körperlichen Wuchſes wider ſeinen Willen gebracht hat."

Lernte nun auch Mendelsſohn ſchon im elterlichen Hauſe bei der Dürftigkeit ſeines Vaters Mangel und Entbehrung kennen, ſo wurden ihm dieſe doch erſt recht fühlbar, als er mit ſeinem dreizehnten Jahre, dem Alter, in welchem der jüdiſche Jüngling damaliger Zeit ſich für einen Beruf entſcheiden mußte, das Vaterhaus verließ und, um ſeinen brennenden Wiſſensdurſt zu ſtillen, den Weg nach Berlin einſchlug, jener Stadt, welche ſchon damals die Metropole der Bildung, der Sitz der Wiſſenſchaft genannt zu werden verdiente. Sicherlich ahnte der ſchwache, übel gewachſene und muthloſe Knabe nicht, welche Schätze der Wiſſenſchaft ſich ihm hier erſchließen würden, denn er wanderte in keiner andern Abſicht nach Berlin als um auch ferner bei ſeinem Rabbi, dem berühmten und durch ſeine Gelehrſamkeit ausgezeichneten R. Fränkel, den Talmud zu ſtudiren. Es kann unſere Aufgabe hier nicht ſein, die Lebensgeſchichte Mendelsſohn's zu erzählen, und uns in Einzelnheiten einzulaſſen[1]) — nur ſo viel ſei geſagt, daß die Spuren der Lebensart ſeiner Jugend auch im ſpätern Mannesalter als er

1) Wer ſich hierüber näher unterrichten will, den verweiſen wir auf die von Hrn. Profeſſor Dr. Mendelsſohn in Bonn verfaßte und den geſammelten Schriften (I, 3—56) vorgedruckte Biographie.

mit Glücksgütern geſegnet, von Fürſten und den erſten Männern ſeiner Zeit geachtet und geehrt wurde, ſich nie verwiſchten. Stets erblicken wir ihn in ſtiller Zurückgezogenheit; Schüchternheit, ja eine zu große Beſcheidenheit wird ihm nicht ſelten zum Vorwurf gemacht.

Dieſe Beſcheidenheit, ſein liebenswürdiges Benehmen, ſein ſo reiner Charakter einerſeits, andrerſeits auch wohl das Intereſſe, welches Viele an dem ſich ſelbſt bildenden Jüngling nahmen, verſchafften ihm Zutritt zu einigen Männern, mit denen er bald in einen ſo freundſchaftlichen Verkehr trat, daß dieſer einen mächtigen Eindruck auf ſeine Geiſtesbildung übte, und namentlich bei Mendelsſohn als wichtiges Moment betrachtet werden muß.

Wir reden hier nicht von dem ſeiner wiſſenſchaftlichen Studien wegen aus ſeiner Heimath Polen vertriebenen gelehrten Juden Israel Zamosc, welcher Mendelsſohn zuerſt in Mathematik unterrichtet, nicht von den jüdiſchen Aerzten Gumperz und Kiſch, welche ihm Anleitung und einigen Unterricht in der lateiniſchen, franzöſiſchen und engliſchen Sprache gaben — denn trotz ihres Verdienſtes um ihn, mußte er alle dieſe Gegenſtände durch Anſtrengung und eigenen Fleiß erlernen.

Abbt, Sulzer, Nicolai und vor Allen der unſterbliche Leſſing waren es, denen ſich Mendelsſohn enger anſchloß, und unter deren Leitung ſich ſeine Geiſteskräfte frei entwickelten. Ehe wir jedoch ſein Verhältniß zu dieſen ihm an Geiſt und Herz verwandten Männern betrachten, müſſen wir einen Blick auf die Anſtalt werfen, der auch dieſe zum Theil ihre Richtung verdankten, und mit welcher auch ſie in zeitgemäßem Verkehr blieben — die berliner Akademie. Wir müſſen dieſes um ſo mehr, da Mendelsſohn mit den Mitgliedern derſelben wie Maupertuis, Prémontval, d'Argens, Beauſobre, Jacobi u. A. ſehr früh bekannt wurde, und dieſes hohe Tribunal ſeine erſten philoſophiſchen Arbeiten hervorrief.

Die Leibnizſche Philoſophie war durch den Stifter zugleich die Baſis der Akademie geworden; doch bald wollte man dieſes den freien

Geiſt der Mitglieder hemmende Joch abwerfen, von keinem herrſchenden, maßgebenden Syſteme wiſſen, ſondern, gleich weit entfernt von einem rohen Empirismus und dem lächerlichen Myſticismus, dem Drange der Zeit folgend, eklektiſch verfahren. Zu dieſem Zwecke hatte man ſchon im Jahre 1745 zur Prüfung des Leibnizſchen Syſtems das Thema „über die Monadologie“ geſtellt. Das Anſehn des Fundamentalſyſtems im Fundamente ſelbſt zu erſchüttern, waren alle Akademiker eifrigſt bemüht — ſie waren ja meiſtens Franzoſen, die Akademie vom franzöſiſchen Geiſte durchweht, ſchrieb franzöſiſch, der Protektor derſelben, obgleich Deutſcher von Geburt, Regent eines echt deutſchen Volkes und Begründer einer deutſchen Macht, war dennoch den Franzoſen geneigt, die Präſidenten waren Franzoſen, welche ihre Richtung verfolgen und geltend machen wollten — wie hätte ſich unter ſolchen Umſtänden eine rein deutſche Philoſophie, wie die Leibnizſche es iſt, erhalten können? So ſchrieb auch Prémontval, eigentlich André Pierre de Guay genannt, einer der größten Gegner Leibnizens, kurz nach ſeinem Eintritte in die Akademie 1754 ſeine pensées sur la liberté, welche ganz gegen Leibniz gerichtet ſind. Mendelsſohn ſucht nun in ſeiner erſten Schrift, im vierten Buche der philoſophiſchen Geſpräche[1]) Prémontval's Sophismen und Paradoxien zu widerlegen, welches ihm auch vollkommen gelang. War nun dieſe Widerlegung beſonders gegen Ein Mitglied gerichtet, ſo blicken doch Mendelsſohn's, wenn man will, feindliche Geſinnungen gegen die Akademie ſchon aus dieſer Schrift[2]) zu deutlich hervor, als daß es überraſchend wäre, ihn im folgenden Jahre als offenen Gegner derſelben auftreten zu ſehen. 1755 wollte man nämlich die Leibnizſche Philoſophie einer neuen Prüfung unterwerfen — in dem Dichter ſollten die Spuren des Optimismus aufgefunden werden, und ſo ſtellte die Akademie die ihr keineswegs zur Ehre gereichende Aufgabe „Pope ein Metaphy-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 222 ff.

2) Namentlich in der erſten Ausgabe 1755; gewiſſe bezügliche Stellen ſind in den folgenden Auflagen geändert oder weggelaſſen.

ſiker.“ Mendelsſohn und Leſſing rügten dieſe Forderung, in welcher auch gewiſſermaßen eine Geringſchätzung und Verachtung des Syſtems lag, auf eine vortreffliche Weiſe, indem ſie zugleich ihrer bittern Ironie gegen die nutzloſen Beſtrebungen der Akademie freien Lauf ließen. Sie erinnerten an die Abneigung, welche zwiſchen Leibniz und Lord Bolingbroke, dem Lehrer Pope's, beſtanden habe; ſie erinnerten an den beißenden Spott des engliſchen Diplomaten gegen die first philosophy des hannöverſchen Hofmannes und Pope, der Dichter, der Freund, der Schüler dieſes Gegners ſollte den Optimismus angenommen haben, ſollte Leibnizianer ſein? Zu dieſer ihrer Zeit Aufſehen erregenden Schrift hat Mendelsſohn das Material, die Grundgedanken geliefert, der geiſtvolle, jugendlich feurige Leſſing gab ihr Form und Einkleidung. Die Richtung der Mendelsſohnſchen Philoſophie, von der wir ſpäter handeln werden, läßt ſich darin nicht verkennen, der Gedanke Shaftesbury mit Leibniz zu vergleichen tritt auch hier wieder auf; eben ſo iſt die Baumgartenſche Erklärung des Gedichts als oratio perfecta sensitiva, welche Mendelsſohn in einem ſpätern Aufſatze ebenfalls anwendet,[1]) von ihm hineingetragen. (Vgl. Danzel, Leſſing's Leben und Werke, S. 278.)

Nach einem ſolchen Angriffe darf es wohl überraſchen, einige Jahre ſpäter Mendelsſohn mit dem Siegeskranze geſchmückt aus der Akademie hervortreten zu ſehen. Es wurde nämlich für das Jahr 1763 die Frage geſtellt: „Sind die metaphyſiſchen Wahrheiten derſelben Evidenz fähig wie die mathematiſchen?“ Hier erblicken wir Mendelsſohn mit Kant zuſammen auf dem Kampfplatze; die Akademie erkannte jedoch dem feinen und eleganten Eklektiker den Sieg zu, während Kant's Arbeit, welche an Schärfe der Beweisführung die Mendelsſohnſche weit übertraf, nur das Acceſſit erhielt. Das Eigenthümliche beider Aufſätze, auf welche wir hier nicht näher einzugehen haben, iſt, daß der Franzoſe Maupertuis, damaliger Präſident der

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 291; vergl. IV, 1. 230.

Akademie, als Lehrer der beiden deutſchen Philoſophen erſcheint, ja noch mehr, daß ein Vergleich beider Arbeiten mit dem Syſteme des Maupertuis dieſe als aus den früher veröffentlichten Schriften deſſelben — l'épreuve cosmologique und eine im Jahre 1756 in der Akademie vorgeleſene Rede, welche in der Geſchichte der Philoſophie Bedeutung erlangt hat: Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'essai de cosmologie — ganz und gar hervorgegangen erſcheinen.[1]) Nach Maupertuis muß man den wahren Beweis für das Daſein Gottes nicht in den Einzelnheiten der Welt, nicht in den Theilen des Weltalls ſuchen, ſondern in den Phänomenen, in den Naturgeſetzen, deren Einfachheit und Beſtimmtheit jedem Auge einleuchtet. Abſolute Einfachheit und Natürlichkeit ſo wie die Allgemeinheit ſind die Grundſteine für ſeinen Beweis. Dieſe Evidenz findet ſich jedoch nur in der Mathematik,[2]) und daher liefern nach Maupertuis Geometrie, Aſtronomie und Phyſik die beſten Beweiſe für das Daſein des Weltbaumeiſters. Wird nicht Jeder gleich an das obenerwähnte Thema denken? Wer anders als Maupertuis konnte ein Solches ſtellen?

Bei dem Anſehen, in welchem Mendelsſohn bei der Akademie ſchon durch die Löſung der Preisaufgabe ſtand — ſie liebten ihn außerdem als Nachahmer Platon's und Malebranche's, und nannten ihn nicht anders als unſer berühmter Mendelsſohn — und bei dem nähern Umgang mit den oben genannten Mitgliedern, muß man ſich wundern, daß er nicht ſchon früher zum Akademiker und Genoſſen creirt wurde, denn erſt 1767, nachdem ſein Phädon großen Beifall gefunden hatte, brachte man ihn in Vorſchlag, und legte die Wahl dem Könige zur Beſtätigung vor. Friedrich jedoch, welcher dieſen tugendhaften, anmuthigen Schriftſteller liebte und ſchätzte, ihn mehr-

1) Auch in ſeinen äſthetiſchen Schriften folgt Mendelsſohn neben Baumgarten vorzüglich Maupertuis.

2) Examen de la preuve de l'exist. de Dieu §. IX: Cet accord à la vérité et cette évidence ne se trouvent que dans les sciences mathématiques.

mals in Potsdam empfangen und ihm schon 1763, freilich auf d'Argens Verwenden, das Privilegium eines preußischen Unterthans bewilligt hatte, legte sein Veto ein, und so wurde Mendelssohn von der Liste gestrichen. Lange war man in Zweifel, weshalb ihn der König nicht zulassen wollte. Etwa weil er ein Jude war? Solche Vorurtheile darf man dem Philosophen von Sanssouci nicht andichten. Einige suchten den Grund in seiner früher gegen die Akademie gerichteten Arbeit „Pope ein Metaphysiker;" doch man kennt die edle Rache, welche die Akademie einige Jahre später an dem mitbetheiligten Lessing nahm, indem sie ihn zum Akademiker ernannte. Andre vermutheten, daß Friedrich Mendelssohn den Vorwurf nicht hätte verzeihen können, welchen er den Franzosen machte, daß sie seit Malebranche nur pour les dames schrieben, oder seine Aeußerung über Voltaire, worin Friedrich allenfalls selbst eine Beleidigung finden konnte — alles dieses sind leere Vermuthungen und erst Bartholmeß' treffliche Forschungen lösen diese Zweifel. Die Kaiserin Katharina II. wünschte nämlich bei der damaligen Wahl aufgenommen zu werden, und es ist natürlich, daß diese philosophische Clytemnestra dem kleinen, armen, verstellten Juden vorgezogen wurde. Mendelssohn, welcher so wenig nach Ruhm und Ehre strebte, nahm diesen Akt königlicher Gnade sehr gleichgültig auf; es war ihm lieber, wie er später äußerte, von der Akademie als tüchtig befunden, als von der Majestät approbirt worden zu sein.

Enger als an einen der Akademiker schloß sich Mendelssohn Sulzer an. Dieser vortreffliche Mann wollte in seiner schweizerischen Gutmüthigkeit, daß jedes Verdienst, jedes Talent in ihm mehr als einen Rathgeber, mehr als einen Freund, ja immer nur einen Vertrauten finde. Er wußte früh Mendelssohn zu schätzen und den jungen, strebsamen Mann, welcher mit ihm das gleiche Schicksal der eignen Ausbildung theilte — denn auch Sulzer genoß erst in seinem 16. Jahre einigen Unterricht, und wurde Alles durch sich selbst — näher an sich zu ziehen. Mendelssohn seinerseits suchte, so oft es seine Zeit er-

laubte, in ſeiner Nähe zu ſein, und ſelbſt dann, als er ſich von allen ſeinen Freunden und Bekannten losmachte, hielt er an ihm noch feſt, denn „er verdiente es wirklich, daß man ſeinen Umgang ſuchte.“ Daß nun auch dieſer Weltweiſe einen nicht unbedeutenden Einfluß auf Mendelsſohn übte, zeigt ihr gleiches Streben ſo wie die überraſchende Aehnlichkeit in ihren Philoſophemen. Auch Sulzer zollte den beiden Häuptern, welchen das 18. Jahrhundert folgte, Locke und Leibniz gleiche Achtung „Je loue volontiers la sage timidité de Locke qui n'osait quitter le fil de l'expérience pour s'assurer de la solidité des premiers éléments de nos connaissances, mais je ne blâme point Leibniz d'avoir été plus hardi.“ Den engliſchen Philoſophen vergleicht er mit jenen alten Schiffern, welche aus Furcht das Feſtland aus dem Auge zu verlieren, ſichere aber ſehr begrenzte Reiſen machten, Leibniz hingegen mit dem muthigen Columbus; doch dieſer ſcheute es nicht ſich dem unermeßlichen Ocean anzuvertrauen, auf welchem Analogie und Logik ihm zum Compaß dienten.[1]) Wie Gervinus (Geſchichte der deutſchen Literatur IV, 241 ff.) treffend bemerkt, ſchwankte Sulzer zwiſchen Rationalismus und Senſualismus: iſt ihm einerſeits das Leibniz-Wolffſche Syſtem das Erhabenſte, was er ſich denken kann, ſo meint er es doch andrerſeits mit der Gefühlstheorie und den ſchönen Wiſſenſchaften zu ernſt, als daß er ganz allein mit dem Verſtande operiren ſollte; er will Verſtand und Gefühl, auf deren Entwickelung ihm das Glück des geſellſchaftlichen Lebens beruht, gleichmäßig fördern, und es iſt in der That merkwürdig, daß dieſer Charakter voller Energie und Kraft das Studium des Willens ganz vernachläſſigt, oder vielmehr die Fähigkeit zu wollen der zu fühlen geopfert hat. So führt ihn das endliche aber unvergängliche Ich des Menſchen zu dem unendlichen und ewigen Ich des Schöpfers der Welt; er gründet die abſtrakten Wiſſenſchaften von der Erkenntniß Gottes auf die Pſychologie und erſcheint ſo als der Gehilfe des

1) Memoires de 1776 p. 350.

neuen Phädon. Man begreift daher leicht, wenn Kant, indem er die Beweise von der Unsterblichkeit prüft, meistens Sulzer als seinen Gegner betrachtet, und sich bemüht, die Schlüsse umzustürzen, deren sich sowohl er wie Mendelssohn bedienten.[1])

Nächst Sulzer gehörte der junge, talentvolle und feurige Thomas Abbt zu den Wenigen, denen sich Mendelssohn ganz hingab. Dieses jugendliche, dem Guten und Geistigschönen ergebene Gemüth erblickte in Moses den Mann einer seltenen Tiefe und fand in ihm Gleichheit der Gefühle und der Meinungen.

Hier ist auch wohl der Ort, mit einigen Worten der Literaturbriefe Erwähnung zu thun, an deren Herausgabe Mendelssohn den eifrigsten Antheil nahm, und welche, wie Andre zu behaupten sich nicht scheuten, ihm eine lange Zeit ihr Bestehen zu verdanken hatten. Sie liefern uns das beste Bild der Charaktere ihrer Mitarbeiter, sie achteten kein Ansehen der Person, sie verbanden mit der unnachsichtigsten Strenge gegen das Schlechte und Mittelmäßige die Achtung des Werthvollen, und den Tadel wie die Auszeichnung sieht man durch Gründe und Wahrheitssinn gerechtfertigt.[2]) Ihre Wirksamkeit hat, wie Gervinus so scharfsinnig auseinandersetzt, das meiste Analoge mit den politischen Erscheinungen des die deutsche Selbstständigkeit erstrebenden siebenjährigen Krieges, insofern sie die erste systematische Opposition gegen die Autorität der französischen Literatur und der sie begünstigenden deutschen bildete.

Durch diese Anfangs auf Buchhändler-Speculation gegründete Unternehmung ward auch Mendelssohn mit Nicolai bekannter und befreundet. Abbt und Nicolai waren Männer des Lebens und der Wissenschaft, denen es Bedürfniß war, den Menschen als Mensch zu erforschen, und welche sich eine tiefgehende Menschenkenntniß, verbunden mit einem steten Trieb nach Wahrheit aneigneten; beide gehörten

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Ausgabe XXXII, 403, 770, 840, 846, 855 ff.

2) Cholevius, Geschichte der deutschen Poesie, (Leipzig 1854) I, 557.

wie Mendelsſohn keiner Fachwiſſenſchaft an: der eine war Kaufmann und dabei zum Vergnügen Schriftſteller, der andre freilich Profeſſor — erſt zu Frankfurt a/O., dann zu Rinteln — mit welchem Widerwillen er aber das Katheder betrat, wie er jede Gelegenheit ſuchte dem Lehrſtuhl entſagen zu können, und mit welcher Freude er endlich die Profeſſur niederlegte, ergibt ſich deutlich aus dem uns aufbewahrten Briefwechſel. Beide hatten ſich nie für eine beſtimmte Schule erklärt: Abbt, wie Bayle, Haſſer aller Syſteme, griff bald nach Geſchichte, bald nach Staatsrecht und Metaphyſik, er war Eklektiker, Fragmentiſt wie Leſſing, wie Mendelsſohn; auch er wollte die Philoſophie nicht in abſtrakten Begriffen, ſondern in anmuthiger Sprache, als eine dem Gaumen der gewöhnlichen Menſchen angenehme Lockſpeiſe dem Publikum übergeben und ſo Hand an das große Werk der Aufklärung legen. Sein Hang zur Menſchenkenntniß gab den erſten Anſtoß zu jenem verdienſtvollen Werke, womit Mendelsſohn ſeinem in der Blüthe der Jugend dahin geſchiedenen Freunde ein Denkmal ſetzte — die Liebe zu dem jungen Abbt rief den Phädon hervor.

Abbt, welcher in ſeiner Schwermuth der Erde entrückt zu ſein glaubte, warf, zum Theil auch durch Spalding veranlaßt, in einem ſeiner Briefe an Mendelsſohn die Frage über die Beſtimmung des Menſchen auf. Ueber dieſen wichtigen Punkt, worauf endlich alles Lernen ſich beziehen muß, wollte er allein mit Mendelsſohn ſprechen und ihm ſeine Zweifel frei vortragen; er ſollte ihm in dieſer Materie den klaren, heitern, von keiner Wolke getrübten Himmel zeigen. Mendelsſohn ergriff mit Wärme die ihm von ſeinem Freunde gebotene Gelegenheit, ſich über dieſen Punkt, über welchen er ſchon ſo viel gedacht hatte, einmal offen auszuſprechen, und ſchlug vor, um in ihren ſchriftlichen Unterhaltungen uneingeſchränkter verfahren zu können, die Namen griechiſcher Weltweiſen anzunehmen, und ſo ihre kühnſten Zweifel, welche ſie ſich ſelbſt nicht gern offenbarten, auf Rechnung jener Verſtorbenen ungeſcheut vorzubringen. Mendelsſohn beantwortete die erſte dieſer Fragen in ſeinem „Orakel die Beſtimmung des

Menſchen betreffend.“[1]) Doch bald ließen ſie in ihrem Briefwechſel dieſes Thema fallen, da Mendelsſohn ſich endlich entſchloß, die ſchon mehrere Jahre vorher von ihm angefangene Abhandlung über die Unſterblichkeit völlig auszuarbeiten, und ſeine Gründe dem Sokrates in den Mund zu legen. Ehe er jedoch dieſe Arbeit völlig beendet hatte, wurde Abbt's kurzer und rühmlicher Laufbahn von der Vorſehung ein Ende geſetzt, und Mendelsſohn verlor den zärtlichſten Freund, den treueſten Gefährten auf dem Wege zur Wahrheit. „So wie dort der weiſe Idiot Griechenlands ſich aus Athen an ſeinen Zauberort ſchlich, neben einer murmelnden Quelle unter dem Schatten eines Ahorns an der Seite ſeines Lieblings ſein Geſicht verhüllte, und Geheimniſſe der Schönheit ſah, und ſprach dithyrambiſche Worte: ſo ſehe ich unſern Sokrates mit geſenktem Haupte über der Aſche ſeines Freundes ſitzen, und über die großen Worte, menſchliche Beſtimmung, Unſterblichkeit der Seele denken.“[2])

Mendelsſohn's Phädon gehört unſtreitig zu den wenigen Werken in der deutſchen Literatur, denen die gerechte Anerkennung der Nachwelt nicht verſagt wird, und welche, wie etwa Leſſing's Nathan, in unſer Blut gedrungen und ſich mit unſerm Mark vereinigt haben. Dieſes ſeltene Werk iſt das Eigenthum einer ganzen Nation geworden, ſein Name reicht weit über die deutſchen Gauen, und Franzoſen und Holländer, Engländer und Italiener ſprechen mit gleicher Bewunderung von ihm[3]) — alle erkennen in ihm die Leiſtungen eines tiefen Denkers. Selbſt Göſchel, welcher von Allem was nach Wolfianismus riecht, mit der den Hegelianern eigenthümlichen Wegwer-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 305—311.

2) Herder, über Thomas Abbt's Schriften S. 6.

3) Welche Verbreitung dieſes Werk fand, zeigen die verſchiedenen und ſchnell aufeinanderfolgenden Auflagen 1767, 68, 69, 76, 1814, 20, außer der Geſammt-Ausgabe von 1838 und der neueſten, ſich durch Vollſtändigkeit auszeichnenden obenerwähnten von 1844. Der Phädon wurde in's Holländiſche überſetzt 1769, in's Italieniſche 1773, in's Franzöſiſche 1774, in demſelben Jahre in's Ruſſiſche, Ungariſche, Schwediſche und Däniſche, in's Engliſche 1788. Eine neue ruſſiſche Ueberſetzung wurde erſt in dieſem Jahre (1855) in Tiflis veranſtaltet.

fung ſpricht, ſchließt ſich dieſem allgemeinen Urtheile ſtillſchweigend an, wenn er ſagt:[1]) „der Mendelsſohnſche Phädon hat ſeit 1767 eine lange und ausgedehnte Herrſchaft behauptet: er war der Zeit bequemer und zugänglicher als der Platoniſche, es hat ihn kein Anti-Phädon, keine Kritik der reinen Vernunft verdrängen können.“ Der Phädon iſt, wie ihn Mendelsſohn ſelbſt bezeichnet, ein Mittelding zwiſchen Ueberſetzung und eigner Ausarbeitung; Mendelsſohn machte ſich die Einkleidung, Darſtellung und Beredſamkeit Platon's zu nutze, behielt die Schönheiten der ſokratiſchen Darſtellung bei, nahm ſogar ganze Stellen, welche er füglich wohl hätte übergehen können, dieſerhalb mit auf, und ergänzte die ihm gebotenen Gründe durch neue der Leibniz-Wolffſchen Schule entlehnte Ideen. Daß er die antike Darſtellungsweiſe wählte, kann uns weniger befremden, wenn wir bedenken, wie die damalige Zeit der Wiedergeburt der deutſchen Literatur ſich von der franzöſiſchen Hofſprache losmachen, und, wie im Zeitalter der Reformation, Alles an die Quelle des Griechenthums zurückführen wollte — eine Bahn, welche von Leſſing und Winkelmann damals zuerſt betreten wurde. Hierzu kommt noch, daß Mendelsſohn, wie in allen ſeinen Arbeiten ſo namentlich hier die anmuthigſte Sprache für ſeine philoſophiſchen Darſtellungen erſtrebte, und wo hätte er dieſe wohl eher als in Platon's Phädon gefunden? So ſagt auch Schleiermacher, dieſer vom griechiſchen Geiſte ganz durchdrungene Philoſoph der neuern Zeit: „Allgemein iſt wohl anerkannt, daß es wenig Schöneres gibt von Darſtellungen dieſer Art, als der hier ſtrebende Sokrates.“ Im Ganzen paßt dieſes künſtliche Gebäude, der Dialog, welchem er ſich ſchon in einer frühern Schrift, den „philoſophiſchen Geſprächen“ zuwandte, zu ſeinen äſthetiſchen Leiſtungen, für welche er von ſeinem Buſenfreunde Leſſing geworben war.

Ja Leſſing war der Mann, der den ſchlummernden Trieb nach Wiſſenſchaft in Mendelsſohn recht eigentlich weckte, ohne ihn wäre

1) Göſchel, von den Beweiſen für die Unſterblichkeit S. 75.

er ſchwerlich das geworden, was die Nachwelt Großes an ihm verehrt; er war ihm Lehrer, Freund, Bruder und welche herrliche Früchte reifte dieſer ſo langdauernde Freundſchaftsbund? Mendelsſohn erkannte es dankbar an, daß Leſſing ſeine Seele und ſeinen Geiſt gebildet habe, ihn ſtellte er ſich bei jeder Handlung, welche er vor hatte, bei jeder Zeile, welche er niederſchrieb, als Freund und Rathgeber vor; in ſeinen Blicken fand er Linderung für alles Ungemach, ſie verbannten jeden Gram aus ſeiner Bruſt, und überzogen ſein Geſicht mit fröhlichen Mienen; ſeine Briefe reichten ihm die ſüßeſte Erholung und ſterbend noch heftete er ſein brechendes Auge auf die Büſte ſeines Freundes, mit welchem er nun wieder vereint werden ſollte. Wahrlich, die Liebe und Freundſchaft dieſer Männer könnte als Muſterbild für alle andern gelten! Wie hoch ſchlug das der Empfindung offene Herz Mendelsſohn's bei dem Gedanken Freundſchaft? Wie ſtolz war er darauf der Freund, der liebſte Freund eines Leſſing's zu ſein. „Verzeihen Sie," — dieſes ſind ſeine eignen Worte in einem Sendſchreiben an ihn — verzeihen Sie, meine Unachtſamkeit! Welch ein Unglück, wenn Sie hieraus die Folge ziehen, daß ich der Freundſchaft abgeſtorben ſei! Jedoch Sie können dieſes nicht. Mein empfindliches Herz iſt Ihnen allzu ſehr bekannt, und Sie wiſſen wie weit es dem Gefühle der Freundſchaft offen ſteht. Sie haben allzu oft nicht ohne Vergnügen bemerkt, wie viel Macht ein freundſchaftlicher Wink von Ihnen auf mein Gemüth gehabt hat." Und doch — kaum ſollte man es glauben — waren Menſchen verworfen genug, die Liebe Mendelsſohn's zu Leſſing eine erheuchelte zu nennen, wie dieſes ein Anonymus in der von Gehäſſigkeit und Verläumdung ſtrotzenden Schrift „der entlarvte Moſes Mendelsſohn" (Amſterdam 1786) gewagt hat. —

Als der junge Mendelsſohn den ihm an Alter gleichen Leſſing kennen lernte, war jener den Wiſſenſchaften noch fremd, während dieſer ſeinem Geiſte ſchon vielfache Nahrung gegeben hatte — Mendelsſohn bedurfte eines ſolchen Leiters, eines Mannes, deſſen reiner Sinn und weitumfaſſende Kenntniß von jedem Deutſchen hoch verehrt wird. Wir er-

blicken in ihm den größten Bildner seines Zeitalters, den Schöpfer der deutschen Literatur: er führte sie seit Luther zuerst wieder an den mütterlichen Busen, brachte sie in den heimathlichen Schooß zurück; wir bewundern in ihm den freiesten Geist der deutschen Nation, die höchste Blüthe, den edelsten Ausdruck seiner Zeit, den Patriarchen der deutschen Geistesfreiheit, Wahrheit ist das Losungswort seiner Forschungen, und sein Name ist das Feldgeschrei in jedem Kampfe für Licht, Recht und Wahrheit. Er, der eigentliche Vorkämpfer der deutschen Kritik, hat vom Standpunkt einer offenen und freien Weltbetrachtung aus in alle Gebiete der Wissenschaft eine gesunde Atmosphäre zu leiten gesucht. Sein strebsamer, unruhiger Geist bemächtigte sich aller Disciplinen, er suchte in allen Winkeln der Geschichte, rüttelte alles Alte und Vergessene auf, war bald mit der Philologie, bald mit der Kunst und ihren Denkmälern, bald mit Philosophie und bald mit Theologie beschäftigt, er hatte nie Geduld sich einem Gegenstande ausschließlich und auf längere Zeit hinzugeben. Seine Geistesrichtung ist das Abbild seines Lebens — unstätt eilt er von Leipzig nach Berlin, nach Hamburg, Breslau, will nach Italien und wird nur durch seine Stellung in Wolfenbüttel gefesselt, eben so flüchtig begibt er sich auf der Universität von einem Colleg in's Andre; er konnte sich, wie er selbst gesteht, nie für ein bestimmtes Studium entscheiden.

Lessing war Fragmentist und hat hierin viele Aehnlichkeit mit Voltaire — der auch unbedingten Einfluß auf ihn übte — nur daß er nicht in dessen Irrthümer verfiel. Daß dieser tiefe Denker consequent und zusammenhängend gedacht habe, und ein Ganzes aus einem Guß hervorbringen wollte, ja hervorgebracht hat — wer würde es wagen, diese Vorzüge dem abzusprechen, welcher behauptet, daß Consequenz den Mann zum Mann mache. Lessing war in allen seinen Leistungen Diener seiner Zeit, er wurde wie Mendelssohn von den Fittigen seines Jahrhunderts getragen, es war ihm eine schwere, wichtige Pflicht seiner Zeit zu nützen, die Menschheit vom Irrthume abzuführen, Vorurtheile zu verbannen, und das Volk von einer Krank-

heit zu heilen, welche die beſten Säfte verzehrte, und keine Morgenröthe des Geiſtes aufkommen ließ. In Allem ging er ſelbſt als Muſterbild, als erfahrener Führer rüſtig voran. Die untere Volksklaſſe war verachtet, Dichter und Philoſophen, der ganze Gelehrtenſtand, ſchmeichelten ſich beim Adel ein — Leſſing klammerte ſich an das Volk, er lebte und wirkte für's Volk durch ſein Theater, wo kein Standesunterſchied, keine Bevorzugung herrſcht, und Jedem freies und gleiches Stimmrecht eingeräumt wird, er ſchrieb für daſſelbe die Fabel, um zum Denken, zur Moral und Sittlichkeit zu führen. Die Juden waren gehaßt, gemieden, verabſcheut — Leſſing nahm einen armen Juden zu ſeinem Buſenfreunde, ſchrieb ſeine „Juden" zu ihrer Ehrenrettung, zeigte dem Volke, daß auch in der Bruſt der Vielverachteten noch Redlichkeit und Biederkeit anzutreffen ſei, und unternahm es, die unendlich mehr verachtete als verächtliche Nation, wie er ſich ausdrückt, vor den Augen der Welt öffentlich zu rechtfertigen.

Wie nun im Allgemeinen, ſo verhielt ſich auch Leſſing im Beſondern zu Mendelsſohn meiſt anregend und mittheilend. War der beſcheidene, zurückgezogene Mendelsſohn nicht zuerſt durch Leſſing der Welt bekannt geworden? Ohne ſeine freundliche und ermuthigende Mahnung: „Schreiben Sie nur zu, mein lieber Moſes, und glauben Sie ſteif und feſt, daß Sie nichts Mittelmäßiges ſchreiben können,"[1]) wäre er wohl nie wieder als Schriftſteller hervorgetreten. Leſſing's Freundſchaft hat es dahin gebracht, daß er der Metaphyſik, ſeiner ehrwürdigen Matrone, wie er ſie nennt, einen Theil ſeiner Liebe entzog, und ihn den ſchönen Wiſſenſchaften zuwandte. Hat er doch ſeinem Freunde zu Gefallen ſich ſelbſt in Gedichten verſucht!

Aber auch ihm gegenüber wußte er ſeine Selbſtſtändigkeit zu behaupten, und gab die vorgefaßten, ſich ihm als richtig bewährten Meinungen nicht auf, ſo daß er theilweiſe auch auf Leſſing's Geiſtesrichtung, welche freilich ſehr früh ihren eignen Weg verfolgte, einen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 113.

nicht unbedeutenden Einfluß übte. (Man vergleiche den Brief Leſſing's an Mendelsſohn vom 7. Decbr. 1760, Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 158).

Bei den gleichen Beſtrebungen beider ſich gegenſeitig ergänzenden Freunde, wären wir, ohne den Abſtand zu verkennen, wohl geneigt, eine genaue Vergleichung anzuſtellen, obgleich der beſcheidene Sinn Mendelsſohn's ſich gegen eine ſolche ſtreng verwahren möchte, wenn uns dieſes nicht zu weit von unſerm eigentlichen Thema abführen, und das uns geſteckte Ziel überſchreiten würde. Wir wollen hier nur verſuchsweiſe die Punkte ihres Zuſammentreffens kurz berühren, ohne darauf einzugehen, wer von Beiden der anregende Theil war; — vielleicht bietet ſich uns ſpäter Gelegenheit, dieſe Vergleichung weiter auszudehnen und zu bearbeiten.

Die Meinungen über Leſſing's philoſophiſche Leiſtungen ſind ſehr getheilt, ja man zweifelte lange Zeit, ob man ihn gar zu den Philoſophen rechnen könnte. So viel Aufſehen der ihm beigelegte Spinozismus auch machte, ſo wollte man ihm doch ſehr häufig eine Beziehung zur ſpeculativen Philoſophie ganz abſprechen, wie dieſes namentlich von Roſenkranz in ſeiner Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie geſchehen iſt, obſchon auch er andrerſeits willig zugibt, daß Leſſing die Perfektibilität auf die Religion, wie Kant ſpäter auf Geſchichte und Politik übertrug. Wegen ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts," in welcher Herder gleichſam das Glaubensbekenntniß dieſes kühnen Zweiflers erblickte,[1]) räumte ihm Schelling, welcher ihn gegen Jacobi in ſeinem „Denkmal von den göttlichen Dingen" in Schutz nahm, und dem auch Strauß ſich anſchloß, den Rang und die Bedeutung eines echt ſpeculativen Kopfes ein, und von demſelben Standpunkte aus bezeichnet ihn Carrière[2]) als den Vorläufer des abſoluten Idealismus. Wirklich beginnt mit Leſſing nicht allein in der Literatur, ſondern auch in der Philoſophie eine neue Epoche:

1) Herder's ſämmtl. Werke XIII, 169.

2) Carrière, vom Geiſt, Schwert und Handſchlag für Franz Baader S. 18.

die Entwicklung des Inhalts ſchuldet die neuere deutſche Philoſophie zum größten Theil ihm, er ſteht mit der Kritik an der Pforte derſelben, und hat hierin nicht allein dem großen Kant den Weg gezeigt, ſelbſt der ſpätere transcendentale Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegel's ruht auf ſeinen Schultern.

Die Philoſophie als ausſchließende Beſchäftigung, als Lebensaufgabe, war ihm allerdings fremd, er hatte meiſtens die praktiſche Seite im Auge, und wandte ſich den damals in Deutſchland herrſchenden religiöſen Fragen in der Abſicht zu, Andre zu neuen Unterſuchungen zu führen, und zu umfaſſenden Forſchungen zu ermuntern. Im Anſchluß an die Engländer ſteht er mit Mendelsſohn auf gleichem Boden; wie dieſer ſtudirte er früh Leibniz und Spinoza, deſſen Philoſophie er ſo lieb gewonnen, daß er ſelbſt behauptete, es gebe wohl ſchwerlich eine Schule nach der er ſich lieber nennen möchte, als nach der dieſes Philoſophen, und die Spuren, welche dieſes Studium zurückließ, zeigen ſich deutlich genug in dem früh verfaßten „Chriſtenthum der Vernunft.“ Daß er ſich aber weder zu dieſer noch zu einer andern Partei ſchlug, hat der verdienſtvolle Guhrauer zur Genüge dargethan, und kann wohl als ausgemacht angenommen werden; er würde „ſeine Göttin die Wahrheit“ verlaſſen müſſen, wenn er ſich zu einer Sekte bekenne, er ſtreitet gegen Naturalismus, Atheismus und Spinozismus, und begnügt ſich, gleich ſeinem Nathan, eine vermittelnde Stellung zwiſchen den verſchiedenen Standpunkten einzunehmen und zu behaupten; er war nicht Syſtematiker, nicht Sektenſtifter, ſondern Kritiker im wahren Sinne des Wortes.

Der Schwerpunkt ſeiner Unterſuchungen liegt in der Theologie; in dieſer wurde er von einem ſtreng religiöſen, altgläubigen Vater, der ihm bis in ſeinem Alter ein Muſter blieb, erzogen und herangebildet, ihr wandte er ſich auch bei aller Abneigung gegen dieſelbe als Fach ſtets wieder zu. So beſchäftigte er ſich in Wittenberg, obwohl er kurz zuvor unter Freigeiſtern und Deiſten lebte, die Schriften der engliſchen Moralphiloſophen und der italieniſchen Dichter mit bren-

nenden Durſt einſog, und von dem weltlichen Sinne ſeiner Zeit verlockt, an den Schauſpielern mehr Gefallen fand, als an den pietiſtiſchen, finſtern Theologen, dennoch mit einer Geſchichte der Reformation, mit dem Briefe über Simon Lemnius, der Rettung des Cochläus u. dgl. m. Eine theologiſche Schrift des Hieronymus Cardanus anticipirte Leſſing's Zukunft: ihr entlehnte er die Grundideen ſeines ihm die Unſterblichkeit ſichernden Werkes, des Nathan (vergl. Danzel a. a. O. S. 227 ff.).

Der Sturm in der Theologie wurde aber keineswegs, wie Viele glauben, durch unſern Leſſing veranlaßt, er war bereits ausgebrochen, als dieſer wackre Kämpfer mit ſeinen Streitſchriften hervortrat. Die engliſchen Moralphiloſophen, deren, die dictatoriſche und hochkirchliche Hierarchie umſtürzenden, Werke in Deutſchland in Verbindung mit den Produkten der franzöſiſchen Freigeiſter, welche mit jugendlichen Muthwillen den Kampf für Glaubens- und Denkfreiheit übernahmen, viel geleſen wurden, hatten den orthodoxen Glauben in den Grundfeſten erſchüttert, und gelang es auch den Bemühungen der Mosheime und Spaldinge die erſtorbene Religion auf's Neue zu beleben, und durch Ausgleichung der Extreme den Frieden noch einige Zeit aufzuhalten, ſo brachen die philoſophiſchen und hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen dieſen Scheinfrieden bald, und die Streitigkeiten, welche Leſſing mit dem Hamburger Hauptpaſtor führte, riefen die große noch fortdauernde Spaltung zwiſchen Orthodoxie und Rationalismus hervor. Leſſing bekämpfte mit gleicher Kühnheit den Ueberglauben wie den Unglauben: er wollte einerſeits die innere Hohlheit einer Orthodoxie, der er von Herzen gram war, und welche er als unreines Waſſer, das ſchon lange nicht mehr brauchbar ſei, betrachtete,[1]) in ihrer ganzen Blöße aufdecken; andrerſeits konnte er ſich mit der ſich verbreitenden trivialen, alles Heilige und Ehrwürdige verſpottenden Aufklärung, in der er ein Flickwerk von Stümpern und

1) Leſſing's ſämmtl. Werke (in der Lachmannſchen Ausgabe) XII, 395, 409, 482 ff.

Halbphilosophen sah, keineswegs zufrieden stellen; er wollte eine geist- und gesinnungsvolle Orthodoxie, die festen Principien in ihrem innersten Wesen erfassen, und nach ihnen das geistige Leben, die gesammten Weltverhältnisse, architektonisch ausbilden, er wollte auf den Grund, von dessen Güte und Haltbarkeit er überzeugt war, ein neues Gebäude, ein Christenthum der Vernunft a priori durch Speculation construiren, — ein Streben, wodurch er rückwärts an Leibniz und vorwärts an Schelling sich reiht.

Von dem Begriffe Gottes gehen beide, Lessing und Mendelssohn, aus; von den Werken der Natur wollen sie zu den großen Wahrheiten, zu dem Dasein und den Eigenschaften Gottes hinaufsteigen.[1]) Bei Lessing sowohl als Mendelssohn ist Gott das vollkommenste Wesen, welches die Grundlage alles Seins ist, und welches sich von Ewigkeit her mit nichts als der Hervorbringung und Betrachtung des Vollkommensten beschäftigt hat. Consequenter Weise müssen sie der Gottheit, als dem Vollkommensten, die höchste Wahrheit und Realität beilegen — Vorstellen, Wollen und Schaffen ist darin eins, Alles was Gott will, schafft er auch. Er schuf in seiner Vollkommenheit Wesen, welche diese mit ihm theilen, d. h. mit andern Worten, in den von Gott erschaffenen Wesen liegt ein Keim der Entwicklung, die Fähigkeit, sich der Vollkommenheit des Meisters und Schöpfers auf irgend eine Weise zu nähern.[2])

Mit ihrem Gottesbegriff steht nun auch ihre Kosmologie im engen Zusammenhange; hier gingen beide von Leibniz aus, obwohl Lessing in der weitern Ausführung an Spinoza's natura naturans und natura naturata anstreift. Gott soll aus seinen Werken erkannt und begriffen werden, diese sind Natur und Welt, denn eine Welt kann man ohne den Schöpfer nicht denken; alle Gedanken Gottes sind schöpferisch, endliche Wesen, aus denen diese Welt zusammengesetzt

1) Lessing's sämmtl. Werke XI, 67; Mendelssohn's ges. Schr. IV, 1, 69.

2) Lessing's Christenthum der Vernunft §. 1, 2. 3 f.; Mendelssohn's ges. Schr. I, 129; II, 118, 174 und öfter.

iſt. Dieſe muß aber auch die beſte ſein, weil Gott mit ſeiner Vollkommenheit nur das Beſte will und vollführt.[1])

Leſſing ſtand auf der Scholle, die ihn erzeugt, feſt, und beleuchtete nur das, was dem Dieſſeits angehört, er grübelte nicht über das ewige Dunkel der Unſterblichkeit, und kümmerte ſich wenig um das, was unter der Erde verborgen liegt. „So viel haben wir erkannt," ſagt er an irgend einer Stelle, „daß dem Menſchen mit dem Wiſſen der Zukunft hier auf Erden wenig gedient iſt. Ueber die Beſtimmungen eines künftigen Lebens verlieren die Thoren das gegenwärtige. Kann man ein künftiges Leben nicht eben ſo abwarten wie einen künftigen Tag?" — In dieſer Welt erkennt Leſſing nur belebte und beſeelte Weſen an, und ſo iſt ihm auch jede Seele ein einfaches Weſen, welches eine Menge von Vorſtellungen, wenn auch nicht gleich, doch in einer Folge von Zeit mit der Entwicklung der Vernunft erlangt. Dieſes klingt ſo ſehr nach dem von Leibniz entwickelten und von Wolf weiter ausgeführten Determinismus, daß man mit Heinrich Ritter wohl behaupten könnte, Leſſing habe ſich trotz aller Abneigung gegen die Leibniz-Wolfſche Schule dennoch, vielleicht aus Vorliebe zu Leibniz, in dieſem Punkte ihr zugeneigt. — In der weitern Unterſuchung werden wir die Uebereinſtimmung Leſſing's mit Mendelsſohn's Begriffen von der Seele noch näher beleuchten.

Es ſcheint ſchwer zwiſchen Leſſing's und Mendelsſohn's religiöſen Grundſätzen eine Uebereinſtimmung nachzuweiſen, da dieſer keinen Fingerbreit von der jüdiſchen Religion und dem Rabbinismus wich — Mendelsſohn iſt trotz ſeiner Reformverſuche keineswegs ein Gegner des Rabbinismus, wie dieſes Joſt in ſeiner „Geſchichte der Israeliten" irrig behauptet —; jener aber, obwohl er über die damals herrſchende Orthodoxie den Stab gebrochen, dennoch an die Grundprincipien der chriſtlichen Religion noch feſt hielt, ſo daß ſelbſt ſeine Gegner ihm nachrufen müſſen, was der Kloſterbruder von Nathan ſagt:

1) Leſſing's Ernſt und Falk; Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 125; II, 164; III, 425, V, 579.

„Bei Gott, er war ein Chriſt, ein beſſrer Chriſt war nie!“ Leſſing entſchied ſich für die poſitive Religion, er fand die Begriffe derſelben mit den Ausſprüchen der Vernunft und der Philoſophie vereinbar: poſitive und Vernunft-Religion ſollten bei ihm in einem Punkte zuſammentreffen; die beiden Quellen des Lebens, Offenbarung und Vernunft, deren erſtere erſt zur Vernunft leitet, letztere aber uns dem Geſetze unterwirft, mußten alſo zu einem gemeinſchaftlichen Ausfluß geführt werden, und dieſe Harmonie fand er in der Abhängigkeit des ganzen Weltalls wie des einzelnen Menſchen von dem Willen Gottes. Es lag in dem Willen Gottes und in ſeiner väterlichen Fürſorge dem menſchlichen Geſchlechte in der Erziehung zu Hilfe zu kommen — ein aus ägyptiſcher Sclaverei befreites, an Geiſt und Körper verkommenes Volk ſollte, als von Gott erwählt, dieſer Erziehung theilhaftig werden — er gab ihm die Offenbarung; ſie, vor der unſer ſtarker Nacken ſich beugen, und der die grübelnde Vernunft ſich gefangen geben *muß*, iſt eine ſolche Hilfeleiſtung, eine Erziehung des Menſchengeſchlechtes, ſie iſt in der heiligen Schrift niedergelegt, und dieſe wird dadurch das Elementarbuch, das non plus ultra der menſchlichen Erkenntniß. Hat nun auch mit der Länge der Zeit und den Fortſchritten der Vernunft, dieſes Erziehungsbuch ſeinen *urſprünglichen* Werth verloren, ſo flößt doch der Sieg, den die Menſchheit durch daſſelbe errungen, eine heilige Scheu und tiefe Ehrfurcht vor dieſes uralte Erziehungsmittel ein. Leſſing ruft daher dem Menſchen, welcher durch die Speculation verleitet, der Schrift den Rücken wenden, und das Ganze als unbrauchbaren Stoff, als beſchwerenden Ballaſt über Bord werfen will, allen Ernſtes zu: „Kehre lieber ſelbſt noch einmal zu dieſem alten Elementarbuch zurück, und unterſuche, ob das was du für Wendung der Methode hälſt, auch nicht noch etwas Mehreres iſt.“ [1])

Bei aller Achtung, welche er ſo gegen die heilige Schrift empfiehlt, will er doch vom Joche des Buchſtabens befreien. „Luther hat uns vom Joch der Tradition erlöſt, wer erlöſt uns von dem un-

1) Leſſing's Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 69.

erträglichern Joch des Buchſtabens?“ lautet die Frage, welche er ſeiner Zeit vorlegt. — Die Erziehung, welche Gott übernommen, kann nach Leſſing nicht aufhören, weil er überzeugt iſt, daß der menſchliche Verſtand dieſer lange bedürfe, um zu einer richtigen Einſicht von Gott und ſeinen Eigenſchaften zu gelangen.

Die Aehnlichkeit zwiſchen Leſſing und Mendelsſohn in ihren religiöſen Meinungen liegt nun hauptſächlich darin, daß ſie beide dem Rationalismus nur in der Theorie angehörten; ſie bekannten ſich beide zur reinen Gotteseinheit, denn auch Leſſing ſah in dem Sohne Gottes nur einen Ideal-Menſchen, einen von Gott erleuchteten Lehrer,[1]) leugnete die Göttlichkeit deſſelben, und ließ die Dreieinigkeit im Sinne der Dogmatik fallen. Beide ſetzten die Religion nicht in den Verſtand, aus dem alle Zweifel ſtammen, ſondern in das Herz, in das Gemüth, deſſen Wahrheiten untrüglich ſind, und von Niemanden beſtritten werden können. Die ſogenannte Gefühlstheorie leitete beide; die von ihnen in den äſthetiſchen Unterſuchungen ergriffenen Gedanken übertrugen ſie ſehr geſchickt auch auf die Religion. Durch dieſe dem Gemüth eingeräumte Herrſchaft, litt nun durch beide der Offenbarungsglaube, und wie der Wolfenbüttler Fragmentiſt behauptet, daß die Bücher des Alten Teſtaments nicht geſchrieben wurden, eine Religion zu offenbaren, ſo ſtellt Mendelsſohn den Grundſatz auf, daß Gebote die aus der Beſchaffenheit menſchlicher Gemüthsart abgeleitet werden können, nicht geoffenbart zu werden brauchen. Auf dieſen Punkt kommen wir gegen Ende dieſer Schrift noch einmal zurück.

Daß Leſſing von ſeinen Zeitgenoſſen nicht allein nicht gewürdigt, — auch der jüdiſche Reformator hatte wegen ſeiner Verſuche mancherlei Anfeindungen zu ertragen, — ſondern auch auf alle mögliche Weiſe gekränkt und verdächtigt wurde, iſt allgemein bekannt; er wurde als Freigeiſt und Atheiſt verſchrien, und von den damals das Ruder führenden Pietiſten als Ketzer gleichſam mit dem Bannfluch belegt — inmitten dieſer ſeine Tage verbitternden und verkürzenden

1) Leſſing's ſämmtl. Werke XI, 25, 603.

Gehäſſigkeiten und Schmähungen ging er zu einem beſſern Leben über. Kaum hatte ſich der Geiſt dieſes großen, der deutſchen Nation ſo koſtbaren, Mannes zur Gottheit Thron hinaufgeſchwungen, ſo trat auch ſchon der Glaubensheld Jacobi auf, und klagte den nur Wahrheit wollenden und erzielenden Leſſing des Spinozismus an. Einem Jacobi, der allenthalben Spinozismus witterte, der auch bei Morus, Campanella, Giordano Bruno, ſelbſt bei Leibniz und Wolf, überhaupt bei jedem ſpeculativen Kopfe Atheismus erblickte, war es ein Leichtes Fatalismus, Atheismus und Spinozismus zu vermiſchen, und ſo begnügte er ſich nicht, den unermüdlichen Wahrheitsforſcher wie aus Pflicht als Spinoziſten zu promulgiren, ſondern wollte auf das von Leſſing aufgefangene eleatiſche ἓν καὶ πᾶν fußend, ihn durchaus zum Atheiſten machen. Der durch den Verluſt ſeines Buſenfreundes tief betrübte Mendelsſohn hielt es daher für heilige Pflicht als ſein Vertheidiger aufzutreten; er wollte ihn nicht vom Spinozismus reinigen, wußte er doch zu gut, daß bei einer Wahl er ſich gewiß für dieſen entſchieden hätte, ſondern in dem ihm geſetzten Denkmale „die Morgenſtunden" nur zeigen, daß Jacobi's Spinozismus nicht die wahre Lehre des Spinoza ſei.

Wie übrigens der ſchwärmeriſche, von Glaubenseifer entflammte Jacobi ſich gegen den gelaſſenen, ſanften Mendelsſohn benahm, gehört nicht in die Sphäre unſrer Beurtheilung. Der Sohn des Glaubens iſt jedenfalls in ſeiner Unbeſonnenheit, Mendelsſohn ſelbſt zu verdächtigen, zu weit gegangen, und jeder Unparteiiſche ſtimmt ſicherlich mit uns überein, daß er unwürdig und ohne alle Schonung den Kampf geführt hat. Dieſer Streit entſpann ſich nun in einer Zeit, wo die Philoſophie durch Kant's, alles Alte und Beſtehende niederſtürzende, Kritik neu aufathmete, und nicht nur Männer ex professo, ſondern die ganze gebildete Welt einen beſondern Antheil an philoſophiſche Streitigkeiten nahm. Wie groß mußte nicht die Aufmerkſamkeit beim Kampfe gegen ein Syſtem ſein, welches, wie dasjenige Spinoza's, von Jedem als religions- und ſittenverderblich gehaßt und

gemieden wurde! — Es kann uns alſo nicht befremden, wenn wi gleich beim erſten Aufrufe eine Menge kampfluſtiger Männer ſich u Jacobi ſchaaren ſehen. Unter dieſen zeichnete ſich nun beſonders ſei Landsmann, der apokryphiſche Hamann, als Fahnenträger aus. Die ſes ſchwer beladene Schiff der deutſchen Literatur, wie Jean Paul ih nennt, verfuhr mit einer Rückſichtsloſigkeit gegen Mendelsſohn, der gleichen wir kein ähnliches Beiſpiel aufzuweiſen haben, welche abe nicht in Geringſten überraſcht, ſobald man nur an ſein Verhältniß z Kant denkt. Hamann, welcher in früheren Jahren mit Mendels ſohn befreundet war, ihn liebte und ſchätzte, wie dieſes ſeine Briefe an ihn zeigen, und nur durch eine Privatangelegenheit ſein Feind ge worden ſein ſoll, war unwürdig genug, den günſtigen Augenblick zu benutzen, um ſeine giftigen Pfeile gegen ihn ſchleudern zu können.[1] Er begnügte ſich nicht Mendelsſohn als Atheiſten gelten zu laſſen — erklärte er doch Spinoza für einen Räuber der Vernunft, und haßte aus dem Grunde ſeiner Seele die Leibniz-Wolffſche Philoſophie — ihm war es darum zu thun, zu gleicher Zeit einen andern Kampf mit ihm aufzunehmen, ihn aus ſeiner feſten Burg zu vertreiben, und den aufrichtigen Mendelsſohn, den er wohl früher ein Licht unter den Seinen nannte, einen Abtrünnigen, „Sophiſten, Lügner und Heuch ler" — ſo beſonders in einem Briefe an Jacobi — zu ſchelten, ja er trug kein Bedenken gegen Herder zu äußern: „Mendelsſohn glaubt weder an Moſes, noch an die Propheten, ungeachtet er ſie überſetzt hat."[2] Beſchuldigungen dieſer Art, und ſüßliche Bekehrungsver ſuche hatten Mendelsſohn 1783 veranlaßt, zu ſeiner Vertheidigung ſeine Begriffe von Religion und Judenthum in ſeinem „Jeruſalem" nie-

1) Hamann, Scheblimini und Golgatha, Band VII der geſammelten Schrif ten (in der Rothſchen Ausgabe).

2) Aehnlich wie Hamann ließen ſich aus: Witzemann, Reſultate der Jacobi ſchen und Mendelsſohnſchen Philoſophie, kritiſch unterſucht von einem Freiwilligen. Leipzig 1786; eine Schrift, welche von Ehrenkränkungen und Gemeinheiten wim melt, aber noch weit hinter dem bereits angeführten Produkt: der entlarvte Moſes Mendelsſohn, Amſterdam 1786, zurückbleibt.

derzulegen, ein Werk von welchem der berühmte Mirabeau sagt: „le Jérusalem de Mendelssohn mérite d'être traduit dans toutes les langues de l'Europe;“[1]) das den Göttinger Michaelis, der sich sonst in seinem Urtheile über die Juden nicht sehr günstig ausspricht, doch zu dem Geständnisse gebracht hat: „Mendelssohn ist ein wahrer Jude, noch dazu ein Rabbinite,“[2]) und in welchem Kant „die Verkündigung einer großen, obzwar langsam fortrückenden Reform“ erblickte.[3])

Es war Mendelssohn nicht beschieden seinen Kampf mit Jacobi zu Ende zu führen, indem er mitten in demselben in Folge seiner zunehmenden Schwäche, und der durch Jacobi veranlaßten Gemüthsbewegung unterlag, und wie man Lessing nachrief, er schrieb seinen Nathan und starb, eben so kann man von Mendelssohn sagen, er übergab der Nachwelt seine Morgenstunden — und war nicht mehr. Mit diesem Werke trug er seinen Freund aus dem Schlachtfelde, verwahrte ihn und sich gegen unverdiente Schmach in dem, wenige Tage vor seinem Tode, dem Druck übergebenen Schriftchen „an die Freunde Lessing's“, und zeigte seinen Mitbürgern, daß Jude und Philosoph sich in einer Person vereinen lassen.

Mendelssohn's Verhältniß zu Herder, Moritz, Maimon, Rammler, Engel, Eberhard u. A. so wie zu Homberg, Friedländer, Herz fällt in eine späte Zeit seines Lebens; den Meisten dieser Männer gegenüber verhielt er sich wohl mehr anregend und mittheilend, als empfangend, wie man überhaupt einige derselben mit vollem Rechte zu seinen Schülern rechnen kann.

Wenden wir uns nun von seinem freundschaftlichen Verkehr, dem indirekten Einfluß, zu den Männern, aus deren Philosophemen Mendelssohn schöpfte und sich bildete, so tritt uns vor allen Andern

---

1) Mirabeau, Moise Mendelssohn 28.
2) Michaelis, Oriental. Bibliothek No. 326. S. 296.
3) Kant, ges Werke XI, 17.

Locke als der erſte entgegen, dem auch er ſich zuwandte. Es iſt eigenthümlich, und wir glauben es an dieſer Stelle hervorheben zu dürfen, daß alle großen Geiſter damaliger Zeit von England aus ihren Ausgangspunkt nehmen. Locke's Lehre fand gleich bei dem erſten Auftreten einen wohl vorbereiteten Boden. Nur dem innern Sinne zu vertrauen, die angeborenen Begriffe und Ideen als Vorurtheile zu verwerfen, und alle Wahrheiten aus der Erfahrung zu ziehen, ſchärfte er ſeiner Zeit mit ſolchem Erfolge ein, daß die Nachklänge noch lange wiederhallten, und er als der Fürſt der engliſchen Schule, als der Vater des Empirismus, mit Recht betrachtet werden darf. Abgeſehen davon, daß der große Leibniz nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe in einer Eloge critique des oeuvres de Milord Shaftesbury dieſem engliſchen Philoſophen vieles zu verdanken, und ſeine ganze Theodicée in deſſen Schriften bereits vorgefunden hatte, nährte ſich eine ſpätere Generation an der Quelle der überſeeiſchen Forſcher: Voltaire gab ſeinem Geiſte die Schriften eines Locke, Pope und Newton zur Nahrung, Diderot überſetzte Shaftesbury und iſt begeiſtert von Richardſon, Rouſſeau hauchte Locke's Geiſt ein, um ſeinen Emile und contral social der Welt überliefern zu können — fand doch ſelbſt der Vater der kritiſchen Schule und der neuern deutſchen Philoſophie ſeine erſte Anregung durch die Engländer. In ähnlicher Weiſe finden wir Mendelsſohn, und, wie bereits oben erwähnt, auch Leſſing früh bei dem Studium Locke's und ſeiner Nachfolger. Locke's essay concerning human understanding war nächſt Maimonides (ſ. S. 4) das erſte philoſophiſche Buch, welches er in einer Ueberſetzung in Händen bekam, aus welchem er, ſo zu ſagen, lateiniſch lernte — die Eindrücke, welche dieſes frühzeitige Studium auf ihn machten, haben ſich nie verwiſcht; er nahm nicht allein deſſen Ideen in ſeinen Schriften auf, ſondern ſeine ganze praktiſche Richtung bildete ſich nach dem Muſter dieſes Mannes, indem auch er, wie Locke, an Jedermanns freie, vorurtheilsloſe Erfahrung und Beobachtung appellirte. Er zeigte eine ſolche Liebe zu dem Senſualismus und ihren Vertretern, daß er Locke neben

Leibniz gleich verehrte — nur er, Clarke und Shaftesbury[1]) waren in seinen Augen wahre Weltweisen[2]) — und in einem seiner Briefe an Lessing sich gleichsam über seine Anhänglichkeit an dieses System entschuldigen zu wollen scheint. Er schloß sich den Engländern auch schon deshalb an, weil er eine Philosophie ersehnte, welche den Gedanken und der Empfindung eine kräftige Nahrung gab, und diese konnte er nur bei ihnen finden, wie er auch in jenem Briefe an Lessing den so wahren Satz ausspricht, die Engländer philosophiren mit der Empfindung — ein Satz, dessen Wahrheit sich im Verlaufe der englischen Philosophie immer mehr und mehr herausstellt. Mit Mendelssohn gleiche, Anforderungen begegneten die schottischen Common sense Philosophen, und mit diesen hat er eine so auffallende Aehnlichkeit, daß Ulrici keinen Anstand nimmt, auch ihn zu den Schotten zu zählen. Allerdings theilt er mit ihnen die Anerkennung des gesunden Menschenverstandes, und hat auch sonst viele ihrer Aussprüche benutzt und verarbeitet, damit ist aber noch nicht gesagt, daß er durch sie dazu geleitet wurde. Auch Rousseau erkennt in seiner conscience den gesunden Menschenverstand als höchsten Richter an, und mit ihm wurde Mendelssohn weit früher bekannt als mit den Schotten.

Schon in einem Briefe vom 25. December 1755 äußert er bei Gelegenheit seiner Uebersetzung des „discours sur l'inégalite des hommes": „ich kann in sehr wenigen Punkten mit Rousseau uneins sein," ja er fragt sogar Lessing um Rath, ob er nicht in der zweiten Auflage seiner Briefe „über die Empfindungen" von der „nouvelle Heloise" Gebrauch machen solle. Wie groß seine Verehrung vor diesem Gefühlsphilosophen, der mit der ganzen Gewalt eines stürmischen und feurigen Gefühls in Staat und Erziehung, in Religion

1) Aus Neigung zu Shaftesbury unternahm Mendelssohn zu gleicher Zeit mit Lessing, Abbt u. A. eine Uebersetzung der Werke desselben, ließ diese Arbeit jedoch, verschiedener Schwierigkeiten wegen, bald wieder fallen.

2) Moses Mendelssohn's ges. Schr. V, 151.

3) Moses Mendelssohn's ges. Schr. V, 166.

und Moral, Aberglauben und Pedanterie bekämpfen, und nach dieſem Princip dichten und philoſophiren, leben und handeln wollte, war, und welchen Einfluß ſeine Schriften auf ihn übten, geht unter andern aus folgender Stelle deutlich hervor: „Sie wiſſen, mit welcher Begierde ich zuzugreifen pflege, ſobald ich nur den Namen des Genfer Bürgers auf der Stirn eines kleinen Aufſatzes glänzen ſehe.[1])

Dieſe Anhänglichkeit an den Senſualismus führte Mendelsſohn auch zu dem freilich ſehr gewagten Verſuche, Locke mit ſeinem andern Vorbilde, mit Leibniz zu verbinden, ein Beſtreben, welches trotz der auch der oberflächlichen Betrachtung beider Syſteme ſich zeigenden Unausführbarkeit in dem Weſen der geiſtigen Revolution des vorigen Jahrhunderts ſeinen Grund findet. Wir treffen nicht allein Mendelsſohn auf dieſem Wege, ſondern, abgeſehen von Wolf — welcher trotz ſeines Standpunkts geneigt iſt, ſich dem Senſualismus anzuſchließen (H. Ritter, Geſch. der Philoſophie XII, 524) — mehrere Andre wie Beauſobre, den Akademiker Beguelin, Merian in der Schrift: parallèle des deux principes de psychologie; auch Lambert mit ſeinem analyſirenden Scharfſinn und ſeiner logiſchen Kunſt hatte in ſeiner Architektonik den Einfall, das Fundament des Lockeſchen mit dem des Leibnizſchen Syſtems zu verbinden. Vielleicht hat aber unter allen Genannten Mendelsſohn allein weniger an eine ſtrenge Vergleichung zwiſchen Locke und Leibniz, als an eine Ergänzung des Erſtern durch den Letztern gedacht, und dieſer Verſuch iſt bei aller Verſchiedenheit nicht ſo ſchwer, wie es anfangs ſcheint, wenn überhaupt, wie Immanuel Fichte[2]) bemerkt, Leibnizen's Philoſophie als die Berichtigung und Ergänzung der Lockeſchen Erkenntnißlehre anzuſehen iſt. In den Hauptgedanken ſtimmen beide überein: auch nach Leibniz gibt es keine eigentlichen, wirklichen Vorſtellungen, angeborene Ideen, nur weicht er von dem Engländer ab, wenn er unter andern behauptet, daß die Seele das Vermögen habe, nach angeborenen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 2. 260.

2) J. Fichte, Beiträge zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie (1829) S. 41.

Grundsätzen Vorstellungen, und zwar Vorstellungen des innern Sinnes zu bilden. Locke fehlte es an durchblickendem Geiste, indem er sich von dem Gefühl und der Empfindung leiten ließ, während Leibniz mit der Vernunft allein untersuchte, ohne auf das Gefühl Rücksicht zu nehmen. Aus der Vereinigung beider ging die kritische Schule hervor, und auch hierin erscheint Mendelssohn als der Vorläufer Kant's, ein Verhältniß, auf welches wir später noch zurückkommen werden.

Haben wir nun Mendelssohn im Vorhergehenden als Lockianer und Verehrer des Sensualismus kennen lernen, so tritt er uns von der andern Seite ebensowohl als Rationalist und Anhänger der Leibniz-Wolfschen Philosophie, als auch als Verehrer Spinoza's entgegen. Von seinem Verhältniß zu Spinoza wollen wir gegen Ende dieser Schrift reden, und hier nur auf die Entwicklung der Wolfschen Philosophie einen kurzen Blick werfen. Wolf hat das unbestrittene Verdienst, wie auch immer das Urtheil über seine breitgetretenen Schriften und den seichten Dogmatismus lauten mag, den Deutschen die Philosophie in ihrer Muttersprache vorgetragen zu haben. Ist auch Leibniz der Vater der deutschen Philosophie, insofern er seinen Landsleuten die Augen öffnete, und ihnen den Spiegel der Vernunft vorhielt, so that er doch nur, was er seiner Zeit nach thun konnte — er suchte nicht, wie Spinoza, abgefallen von Gott und Welt, in der Bitterkeit seines Gemüths, die Einsamkeit und Ruhe, er lebte als feiner Hofmann unter den Fürsten, neigte diesen sich zu, bediente sich in den meisten seiner Schriften der französischen Sprache, weil er nur durch sie sich Einlaß bei den Höfen verschaffen konnte. Leibniz brachte die Philosophie zu den Fürsten, er benahm sich wie ein Fremder, der sich nur schüchtern, sehr sachte und vorsichtig den Palästen nähert; die Masse aus dem tiefen Winterschlaf zu wecken — diese wichtige aber ungleich schwerere That war seinem Schüler Wolf vorbehalten, welcher mit vollem Rechte der Lehrer der deutschen Nation genannt zu werden verdient. Wolf, gleichsam der Verstand Leibnizen's,

hat in Deutſchland die philoſophiſche Schule ſeiner Zeit faſt ein ganzes Jahrhundert hindurch in einer beiſpielloſen Weiſe beherrſcht. Ihr gebührt das Verdienſt, die zerſtreuten Gedanken Leibnizen's geſammelt, zu einem Ganzen verarbeitet und verbreitet zu haben. Er iſt im Weſentlichen treuer Anhänger ſeines Lehrers, aber auch eben ſo gut Cartеſianer, und, wie wir oben ſchon angedeutet, dem Senſualismus nicht abgeneigt. Er war der Erſte, welcher encyklopädiſch verfuhr, und nach ſeiner Definition der Philoſophie als die Wiſſenſchaft des Möglichen alle Theile derſelben ſeiner Bearbeitung unterzog, und ſo über Phyſik und Baukunſt, wie über Naturrecht und Logik dickbändige Werke ſchrieb. Namentlich wurde das Studium der Metaphyſik von ihm angeregt, und von ſeinen Schülern und Anhängern weiter verbreitet. Die Metaphyſik gelangte durch ihn zur Herrſchaft, ſie wurde die Königin der Wiſſenſchaften; die Probleme des Jahrhunderts, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit provocirten alle Unterſuchungen der damaligen Zeit, und auch Kant hat nicht der Kritik wegen, ſondern nur um dieſe Probleme zu löſen den neuen Weg eingeſchlagen. Dieſe, Punkte wurden nicht allein Angelegenheiten der Wiſſenſchaften, ſondern ganz beſonders des Herzens, ſie bildeten das Edelſte und Würdigſte der Erkenntniß, zu deren Feſtſtellung Jeder gern das Seinige beitragen wollte; ſie waren es aber auch, welche der Schule ihren Gehalt raubten, und die Philoſophie ſelbſt in Mißcredit brachten. Dazu kam aber noch, daß viele Anhänger Wolf's bloße Metaphyſiker von Profeſſion ſein wollten. Dieſe hatten einen kleinen Schatz von Wahrheiten, welche ſie nach Belieben ordneten, und bald ſo, bald anders in Capitel brachten, man fand aber bei ihnen keine weitere Ausſichten in andre Wiſſenſchaften, keine fruchtbaren Anſchläge, ihre Münze in der gelehrten Republik gäng und gebe zu machen; ſie gruben in reichen Minen, und ließen die Schätze da liegen, wo ſie ſie gefunden hatten.[1]) Daher fiel der einſt abgötteriſch verehrte und be-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1. 504.

wunderte Philoſoph früher, als die ſtaunende Welt es vielleicht erwartete. Weder der tiefſinnige Baumgarten, noch ſein treuer Schüler Meier konnten den drohenden Sturz der Schule länger aufhalten, und ſchon erſterer ruft ihr gleichſam ein Klagelied nach, wenn er in der Vorrede zu der „Metaphyſik" ſagt: „Quam citus est rerum humanarum circulus! Quam repentina vicissitudo! Nondum annum quadragesimum vivendo attigi, tamen jam expertus sum, philosophiam aliquam Leibnizio-Wolfianam dico, primum impugnari armis, quae paene sancta credebatur, ac inviolabilia mox judicabantur a plurimis imbellia." Sogar aus ihrer eigenen Mitte traten Männer wie Hollmann, der architektoniſche Lambert u. A. auf, welche den Satz des zureichenden Grundes, das Fundament der Wolffſchen Philoſophie, angriffen, und der Methode, dem eigentlichen Vorzuge derſelben, die Anerkennung verſagten. So war mit dem Falle Wolf's faſt von gar keiner Philoſophie mehr die Rede. Mendelsſohn ſelbſt gibt uns das würdigſte Bild der damaligen Zuſtände: „Die Königin der Wiſſenſchaften, die ſich aus Herablaſſung ihre Magd nannte, iſt jetzt, dem Wortverſtande nach, zu den niedrigſten Mägden heruntergeſtoßen worden. — Des Cartes hat die Scholaſtiker, Wolf den Des Cartes, und die Verachtung aller Philoſophie auch endlich den Wolf verdrängt — der Schauplatz iſt ledig."[1]) In dieſer Leere gab es immerhin noch einige Männer, welche bei aller Verachtung der Schule ſich mit Stolz Wolfianer nannten. Dieſen iſt auch Mendelsſohn zuzuzählen.

Mendelsſohn iſt Wolfianer, inſofern man darunter nichts als einen Anhänger Wolf's verſteht: Leibniz, Wolf, Baumgarten waren ihm die Heroen ſeiner Zeit, in der Monadenlehre und der präſtabilirten Harmonie fand er vollkommene Beruhigung, und die wenigen Stunden, welche ſeine Comptoirgeſchäfte ihm für geiſtige Beſchäftigung übrig ließen, widmete er benannter Schule.[2]) Den Schriften

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 499.

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 69, 193, 201, 203; IV, 2, 36; V, 437, 632.

dieſer Männer verdankte er ſeine weitre Ausbildung, und er behielt auch Zeitlebens eine gewiſſe Vorliebe für ſie; niemals hat er ſich von ihnen losgeſagt, es gereichte ihm vielmehr zum Vergnügen, Alles zu retten, was aus ihrer Feder gefloſſen; ſo hatte er auch nach ſeiner eignen Angabe die Abhandlung „über die Wahrſcheinlichkeit“ einzig und allein in der Abſicht geſchrieben, ein Beiſpiel von der Fruchtbarkeit der Wolfſchen Definitionen zu geben. Er verehrte in Wolf den großen Beobachter der Seele, und weiß deſſen Tiefſinn nicht oft genug zu rühmen. Dieſe Anhänglichkeit an die herrſchende Schule und ihre Repräſentanten ſpricht ſich an vielen Stellen in ſeinen Schriften aus und noch in der Vorrede einer ſeiner ſpäteſten Arbeiten, den „Morgenſtunden,“ entſchuldigt er ſich bei den neuern Philoſophen mit den Worten: „Meine Philoſophie hat noch allzuſehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe.“[1]) So auch in einem Briefe an Jacobi: „die Schule, in welcher ich gebildet worden, hat mich gewöhnt, ſo feſt an Deutlichkeit zu halten, daß ich nicht einen einzigen Tritt mehr thun kann, ſobald ich ſie aus den Augen verliere.“[2])

Dennoch gab er ſich ihr nie auf knechtiſche Weiſe hin, er tadelte vielmehr da, wo er Mängel fand, und verwarf nicht ſelten, was ein ſtrikter Anhänger der Schule nie gewagt hätte. Mendelsſohn hatte Wolf genau ſtudirt, und wie ſich denken läßt, waren einem ſo ſcharfſinnigen Manne Zweifel verſchiedener Art aufgeſtoßen. So ſchrieb er einmal an Leſſing: „Erinnern Sie ſich noch, welch ein Buch von Widerlegungen wir fertig hatten, als wir den Wolf das erſte Mal durchlieſen?“[3]) Aehnlich bei einer Kritik der Eſchenbachſchen Metaphyſik, welche ganz gegen Wolf gerichtet iſt: „Je mehr ich den vornehmſten Lehren der Wolfſchen Philoſophie anhänge, mit deſto größerer Begierde leſe ich die Zweifel und Einwürfe, die dawider gemacht

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 236.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 722.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 504.

werden“ [1]) — denn eben dadurch hoffte er der Wahrheit und dem Verſtändniſſe immer näher zu kommen. Schon in ſeiner erſten Schrift, den „philoſophiſchen Geſprächen,“ zeigt Mendelsſohn, wie weit er davon entfernt iſt, ſich unbedingt und blindlings der Schule hinzugeben; ſein Streben war vielmehr ein Höheres, das vorgefundene Feld zu bebauen, von Wolffſchen unfruchtbaren Zuſätzen zu befreien und ſo auf Leibniz ſelbſt zurückzugehen. Wie weit ihm dieſes gelang, und ob er ſeinen Plan, Leibniz mit Spinoza zu verknüpfen, ausführte, ja ob er gar ausführbar iſt, werden wir in der Folge ſehen.

Faſſen wir die bis jetzt in den Kreis unſrer Betrachtung gezogenen Punkte zuſammen, ſo findet ſich, daß Mendelsſohn ſowohl dem Senſualismus als dem Rationalismus und conſequenter Weiſe auch dem Idealismus angehörte, und ſowohl die engliſchen und ſchottiſchen Philoſophen, als auch Rouſſeau und Baumgarten zu ſeinen Arbeiten benutzte; nehmen wir nun den von ihm in früheſter Jugend eingeſogenen religiöſen Glauben, verbunden mit ſeinen talmudiſchen Kenntniſſen und den Ideen, welche er aus den Schriften des Maimonides und der übrigen ihm bekannten jüdiſchen Philoſophen aufgenommen hat, hinzu, ſo ergibt ſich, wie unbegründet das Urtheil iſt, Mendelsſohn einen bloßen Wolfianer zu nennen. Er war Eklektiker ſeltener Art, und adoptirte jede Meinung, welche ſich mit ſeiner Gemüthsruhe, ſeiner religiöſen Ueberzeugung und ſeiner praktiſchen Richtung vereinen ließ.

Ehe wir nun zu ſeiner Philoſophie ſelbſt übergehen können, bleibt uns noch die Frage zur Beantwortung übrig: wie verhält ſich Mendelsſohn zur Populärphiloſophie?

Verſteht man unter dieſem Ausdrucke eine Verflachung der Philoſophie, ſo möchte Mendelsſohn ſchwerlich hier ſeinen Platz finden, wie Rixner, welcher ihm ſogar, wunderbarer Weiſe, Beſchränktheit des Geiſtes zuſchreibt, oder Hegel (Geſchichte der Philoſophie III, 482),

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 532.

der freilich die ganze Wolfſche Philoſophie für flache und ſtroherne Popularphiloſophie hält, neben Cruſius u. A. auch Mendelsſohn zu dieſer zählt. Einer ſolchen flachen, alles Geiſtes beraubten und aller Speculation Hohn ſprechenden Philoſophie tritt er auf das Entſchiedenſte entgegen, und ſpricht ſich an mehreren Stellen bitter darüber aus. Mit Bedauern ſieht er die Fluth der von Frankreich aus drohenden Verfeinerung und der aller Tiefe entbehrenden Richtung des Encyklopädiſtenbundes auch über Deutſchland hereinbrechen; denn die Franzoſen hatten ſich bei der Sittenloſigkeit, dem Leichtſinn und der Zerſtreuungsſucht der damaligen Zeit von der eigentlich ſpeculativen Philoſophie zum größten Theil abgewandt. In den „philoſophiſchen Geſprächen“[1]) ſagt Mendelsſohn von ihnen: die wenigen Weltweiſen, die es (Frankreich) noch hat, fingen an, ihre runzliche Stirn aufzuheitern, und wurden artig. Endlich dachten ſie auch artig. Sie ſchrieben Werke pour les dames, à la porte de tout le monde u. ſ. w.“ Er verſpottete ſo ſehr witzig die düſtern Köpfe, deren Schriften noch etwas mehr enthielten, als das ſchöne Geſchlecht leſen wollte. Auch in Deutſchland ſchloß man ſich dieſem Beſtreben pour les dames ſowohl in der Literatur — man braucht nur an die Gottſched'ſche Schule zu erinnern — als auch in der Philoſophie an. Dieſer Behandlungsart war Mendelsſohn gänzlich abgeneigt. Trägt er doch kein Bedenken, ſelbſt Wolf, den er wohl ſonſt den großen nennt, über ſeine ſeichte Popularität Vorwürfe zu machen! Von den vielen Stellen, welche ſeine Abneigung gegen eine ſolche Popularphiloſophie ausſprechen, mag nur folgende als Beleg dienen: „Man trägt ſich heutigen Tages mit der Grille, alle Wiſſenſchaften leicht, und ad captum, wie man es zu nennen beliebt, vorzutragen. Dadurch glaubt man die Wahrheit unter den Menſchen auszubreiten, und ſie wenigſtens nach allen Seiten auszudehnen, wenn man ihren innern Werth nicht vermehren kann. Mich dünkt aber, es ſei nichts ſo ſchädlich,

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 204.

als eben dieſer königliche Weg zu den Wiſſenſchaften, den man hat finden wollen.“[1]) — Dieſe Stelle zeigt zur Genüge wie feindſelig Mendelsſohn ſolcher Popularphiloſophie gegenüber ſtand.

Etwas Andres iſt es, wenn man dieſen Namen jenen Männern beilegt, welche für die Verbreitung des vernünftigen Denkens, für die Bildung und Aufklärung thätig waren, wo jeder Popularphiloſoph als Diener und Prieſter ſeiner Zeit und Beförderer der Menſchheit erſcheint; als ſolcher wird der Name Mendelsſohn noch lange bei der Nachwelt verehrt und bewundert werden. Das Streben nach dieſer Behandlung der Philoſophie ſpricht ſich in dem Verhältniſſe der Wiſſenſchaft, in den Anforderungen jener Epoche der Literatur ſelbſt aus. Jener Zeit ging das langgeſchloſſene Auge für die Wunder der vor ihren Füßen liegenden Natur und des eigenen Menſchenweſens auf; auch der Menſch war nicht mehr die ſteife Maſſe, welche nach gewiſſen Geſetzen handeln und leiden muß — man fing an auf das Subjekt, das eigene Ich, zurückzugehen, Unterſuchungen über das Weſen, das den Menſchen zum Menſchen ſtempelt, anzuſtellen, und ſo das Objekt in den Hintergrund treten zu laſſen. Mendelsſohn's Hauptaugenmerk war ſtets darauf gerichtet, ſich ſelbſt zu erkennen; mit dieſen Anforderungen betritt er die philoſophiſche Laufbahn in ſeinen „Empfindungen;“ das *Γνῶθι σεαυτόν* iſt der Wendepunkt, das Kernige der meiſten ſeiner philoſophiſchen Schriften, dieſes „Erkenne dich ſelbſt“ des griechiſchen Weiſen ward auch ihm zum Wahlſpruch.

So nannte man Mendelsſohn nicht ſelten den Sokrates der Wolfſchen Schule. Ob mit Recht? Unterſuchen wir dieſes mit einem kurzen Hinblick auf dieſen göttlichen Mann. Worin könnte dieſe Analogie wohl liegen? Was bei Beiden am Prägnanteſten hervortritt iſt ihr Charakter. Wer kennt nicht die ſchon im Alterthum als Muſter aufgeſtellte Beſcheidenheit des Lehrers der Weisheit? Wer würde wohl von Mendelsſohn reden, ohne eben dieſe beſonders hervorzu-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 501; vgl. III, 128.

heben? Seine Beſcheidenheit ſteht Allen, die ihn kannten, ſelbſt ſeinen Feinden als unantaſtbares Heiligthum da: Alle würdigen ſeine edle und muthvolle Ergebenheit, ſeine Gerechtigkeit und Menſchenfreundlichkeit; bald war er der Weiſe des neuen Jeruſalems, bald der Nathan Leſſing's, der wahrhafte Jude, an dem kein Fehl iſt. Selbſt Kant, von dem er ſich in der Metaphyſik weit entfernte, war glücklich ihn in Königsberg bei ſich zu haben, wünſchte ſeinen beſtändigen Umgang, und betrachtete ihn als einen einzigen Mann.[1]) Deſto befremdender muß es wohl erſcheinen, wenn Hegel ihm den Vorwurf macht, daß er ſich den größten Philoſophen gedünkt habe — wir unſrerſeits halten es für unnöthig, auch nur ein Wort zu ſeiner Vertheidigung zu verlieren; jede Handlung, jeder Buchſtabe ſeiner Schriften zeugt laut gegen ſeine Beſchuldiger, ſeine nachahmungswürdige Beſcheidenheit verbreitet ſich wie der „Duft der Veilchen über alle ſeine Vorträge."

Wie gleichen ſich nicht der Weiſe Athens und der philoſophiſche Jude des 18. Jahrhunderts in Leben, Wirken und Leiden? Jede Zeile, jeden Satz, den Mendelsſohn von den Schwierigkeiten und Hinderniſſen, welche Sokrates im Wege ſtanden, als er das große Werk der Bildung ſeines Volkes aufnahm, in der dem Phädon vorangeſchickten Biographie hervorhebt, kann man auf ihn ſelbſt anwenden; Alles iſt, wie man zu ſagen pflegt, ihm aus der Seele geſprochen. Er hatte ſeine eigenen Vortheile der Erziehung zu beſiegen, die Unwiſſenheit Andrer zu beleuchten, Bosheit, Neid, Verleumdung und Beſchimpfung von Seiten ſeiner Gegner auszuhalten, Armuth zu ertragen, feſtgeſetzte Macht zu bekämpfen, und, was das Schwerſte war, die finſtern Schreckniſſe der Vorurtheile zu vereiteln. Von der andern Seite waren die ſchwachen Gemüther ſeiner Mitbürger und Glaubensbrüder zu ſchonen, Aergerniſſe zu vermeiden, und der gute Einfluß, den das Alte und Herkömmliche auf die Gemüther ſeiner Ge-

1) Kant, geſ. Werke I, 390.

noſſen übte, nicht zu verſcherzen. Alle dieſe Schwierigkeiten überſtand er mit der Weisheit eines wahren Philoſophen, mit der Geduld eines Heiligen, mit der uneigennützigen Tugend eines Menſchenfreundes, mit der Entſchloſſenheit eines Helden, auf Unkoſten und mit Verluſt aller weltlichen Güter und Vergnügungen. Geſundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe und zuletzt das Leben ſelbſt, gab er auf die liebreichſte Weiſe für das Wohl ſeiner Nebenmenſchen hin. Wir überlaſſen es jedem redlich Denkenden und jedem Freunde der Wahrheit, den nicht einzelner Schwächen wegen, nur dieſe in's Auge faſſend, den Werth eines Mannes und eines ſolchen Mannes geringſchätzt, dieſe Schilderung auf Moſes Mendelsſohn anzulegen — er findet darin ſicherlich das treueſte Bild, das immer von ihm zu entwerfen iſt.

Abgeſehen von dieſer mehr das Leben und Wirken betreffenden Aehnlichkeit finden ſich noch verſchiedene andere Punkte, in welchen Beide zu vergleichen wären. Wie Sokrates, ſo dachte auch Mendelsſohn nie daran, ein eignes Syſtem zu begründen, welches er bei ſeinem Scharfſinn und Combinationsgeiſt mit etwas weniger Beſcheidenheit und mehr Kühnheit vielleicht hätte erreichen können. Er war von dem Ehrgeiz, der Stifter einer neuen Schule zu werden, ſo weit entfernt, daß er ſelbſt in dem Anhange zum Phädon[1]) ſagt: „Ich habe mir niemals in den Sinn kommen laſſen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch ein eignes Syſtem berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir ſehe, da ſuche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Wortes feſtgeſetzt, warum ſollte ich davon abweichen? Haben ſie eine Wahrheit ans Licht gebracht, warum ſollte ich mich ſtellen, als wüßte ich es nicht?“ Er weiß nichts, will nichts ſelbſt wiſſen, ſchreibt gern alles ſeinen Vorgängern zu. Auch Sokrates weiß nach dem methodiſchen Standpunkte durch ſich ſelbſt nichts, was er weiß, hat er von

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 191; vgl. I, 290.

Anderen aufgenommen. Die Definitionen, welche dieſer von der Gottheit gab, ſeine Beweiſe von dem Daſein des höchſten Weſens, von der Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele, waren keineswegs neu, aber kein Philoſoph vor ihm hatte dieſe ſo ſcharf durchdacht, keiner hatte die Wahrheit in ein ſo reines und anmuthiges Gewand gekleidet, keiner ſie auf eine ſo klare und deutliche Weiſe vorgetragen, ſo daß jeder ihn für den Erfinder halten konnte. Aehnlich Mendelsſohn. Sein Hauptaugenmerk iſt ſtets darauf gerichtet, die Grenzen jeglicher Wiſſenſchaft genau abzuſtechen, und die große Bahn der Entdeckungen, welche von ſeinen Vorgängern gemacht ſind, mit Umſicht zu durchlaufen, die aufgedeckten Wahrheiten zu verarbeiten, in das innere Weſen einzudringen und ihre Geheimniſſe zu erforſchen.[1]) Seine Beweiſe für das Daſein Gottes, für die Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele ſind aus frühern entworfen, er hat ihnen nur gleichſam ein neues Gewand angelegt, ſie im modernen Zuſchnitt in der Welt erſcheinen laſſen. Locke und Leibniz, Wolf und die Schotten, Plotin und Baumgarten, Rouſſeau und Maimonides liefern Bauſteine zu dem Gebäude, welches er aufſtellt; aber ſeine zierliche, gefällige, edle Sprache, ſein beſcheidener Ton und die Beredſamkeit des Herzens, ſein anmuthiger, lieblicher Stil, der als Muſter einer philoſophiſchen Darſtellung noch heute gilt, der ſelbſt einem Kant[2]) unerreichbar ſchien, ließen das Alte für neu gelten, und ſo wurde denn Alles auf ſeine Rechnung geſchoben. Mendelsſohn ſchrieb ſeinem Freunde Abbt, welcher ihm von Genf aus mittheilte, mit welchem Entzücken die Franzoſen ſeine Briefe „über die

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 66.

2) Hören wir, wie Kant ſich darüber ausſpricht: „Man ſoll zwar ſo wenig allen Verfaſſern Einen Stil, als allen Bäumen Eine Rinde wünſchen, aber dennoch ſcheint uns Mendelsſohn's Schreibart für die Philoſophie die zuträglichſte zu ſein. So frei von aller Sucht nach blendendem Schmuck, und doch ſo elegant; ſo ſcharfſinnig und doch ſo deutlich; ſo wenig auf Rührung, dem Scheine nach, arbeitend, und doch ſo eindringend — wenn ſich die Muſe der Philoſophie eine Sprache erkieſen ſollte, ſo würde ſie dieſe wählen.“ —

Empfindungen" aufgenommen hätten: „Die guten Herren ſchreiben alle philoſophiſche Lehrſätze, die in meinen Schriften vorkommen, auf meine Rechnung, und halten mich für einen ſehr tiefſinnigen Geiſt — das kommt daher, weil ſie nicht wiſſen, wie viel man in unſrer Weltweisheit als bekannt vorausſetzen kann, wie vieles bei uns jedes ehrliche Menſchengeſicht auf hohen Schulen einſaugt, das ein Franzoſe in das Land der idées creuses verſchickt. Sie werden ihnen alſo in Ihrer Recenſion gewiſſenhaft anzeigen, wie wenig Neues ich hinzugethan, wie vieles ich aus den Compendien habe, welche in Deutſchland durchgehends bekannt ſind —."[1]) Auch Sokrates geſteht es ſelbſt, wie wenig Neues er hinzugethan habe, er ſagt im Theätet: „Ich bin unfruchtbar und habe keine Geiſtesfrucht von mir aufzuweiſen, die Gottheit hat mir das Zeugen verſagt, und mich bloß beſtimmt, Andern die Geburt zu erleichtern und zu befördern."

Noch von einer andern Seite zeigen ſich Aehnlichkeiten zwiſchen dem griechiſchen und jüdiſchen Weiſen. Sokrates war der Philoſoph für die Welt, nicht für die Schule, er bewegte ſich mitten unter Menſchen, und wollte jedem von ſeinem Wiſſen mittheilen. Zu jeder Zeit, ſelbſt noch in der Todesſtunde, ſehen wir ſeinen Sinn auf das Praktiſche und Nützliche gerichtet: Handeln und Ausüben iſt ſein Grundſatz, er macht die Glückſeligkeit von der raſchen Art zu handeln, der εὐπραξία, abhängig. Mit dieſer Richtung ſteht auch ſeine Methode im genaueſten Zuſammenhange: er lehrt nicht wie ſeine Vorgänger, die ſtets ſchlagfertigen Sophiſten, in zuſammenhängenden Reden, wollte nicht wie dieſe ſeine Beredſamkeit und Weisheit zeigen, er wollte wahrhaft belehren, zur Lebensweisheit, σοφία, ſelbſt führen und durch fragende Zergliederung der Vorſtellungen den darin verborgenen unbewußten Gedanken herausheben. Könnte man nicht Gleiches und Aehnliches auch von Mendelsſohn ſagen? Er rief die Wiſſenſchaft, wie einſt Sokrates in Griechenland, vom Himmel auf die

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 262 f.

Erde, er wollte den Menſchen an ſich bearbeiten und namentlich für ſeine Glaubensgenoſſen thätig ſein. Was Moſes, der Sohn Maimon's, im 12. Jahrhundert für die Juden im Orient unternahm, das vollführte Moſes, der Sohn Mendel's, im 18. Jahrhundert für ſeine Brüder des Occidents: er brachte ihnen die Sonne einer beſſern Zeit, riß ſie aus der Finſterniß der Verachtung und des Hohnſprechens, leitete ſie auf einen Pfad, der ihnen noch gänzlich fremd war, den ſie, wenigſtens in Deutſchland, noch nie betreten hatten — die Wiſſenſchaft führte er ihnen zu: er gab ihnen ſelbſt das glänzendſte Beiſpiel eines zwiefachen Geiſteslebens, des Juden mit wahrer Religioſität und tiefer Bildung, und zeigte wie leicht es ſei, Judenthum mit Wiſſenſchaft in einer Perſon zu vereinen. Auch er wollte nicht in prunkvoller Rede ſeinen Scharfſinn zur Schau ſtellen — er ſchrieb für ſeine Kinder, für ſein Haus, für Freunde; dieſen theilte er ſeine Meinung mit, aber — ohne allen Schulzwang, ſie hatten die Freiheit ihn zu unterbrechen, Einwürfe vorzubringen und ſie unter ſich zu beantworten, ja er brach zuweilen ſeinen Vortrag abſichtlich ab, um ſie unter ſich ſtreiten zu laſſen.[1]) Einer ſeiner Freunde und Schüler ſagt in einem ihm geſetzten Denkmale:[2]) „Immer will er mit uns lernen, mit uns forſchen, mit uns denken.“ Wenn bei Mendelsſohn von einer Begünſtigung der Populärphiloſophie die Rede ſein kann, ſo wäre dieſe nur in ſeiner Methode und Darſtellungsweiſe anzutreffen. Nach ſeinem Dafürhalten können überredende Gründe nur in der populären Methode mit Nutzen angebracht werden, wo man nicht ſowohl darauf ausgeht, Wahrheit zu finden, als den gefundenen Wahrheiten Ausdehnung, Leben und Bewegungskraft zu geben. Er will ſeine Gründe ſo vortragen, wie ſie, unabhängig von allen Syſtemen, durch den bloßen Menſchenverſtand begriffen werden können, wie ſie Jedermann, welcher Vernunft beſitzt und denken will, begreifen kann.[3])

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 236.
2) David Friedländer, Moſes Mendelsſohn, Fragmente von ihm und über ihn.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 307; IV, 2, 61; V, 447.

So erſcheint Mendelsſohn als der Mann, welcher die Reſultate der Philoſophie in das allgemeine Bewußtſein einführte und an dem Bau der allgemeinen deutſchen Bildung nicht unbedeutenden Antheil hat, als eminentes Werkzeug der geſchichtlichen Entwicklung, als der Bildner ſeiner Zeit, der Beglücker ſeiner Nation, als der Aufklärer in der wahren Geſtalt, und wir würden kein Bedenken tragen, ihn den Repräſentanten der deutſchen Aufklärer zu nennen, wenn er nicht in einem Hauptpunkte von ihnen verſchieden wäre. Die Aufklärer beſtrebten ſich in ihrem Kampfe gegen Myſticismus und Pietismus das Anſehen jeder Religion zu erſchüttern; ſie ſtritten gegen die Vorurtheile der Kirche, gegen das Chriſtenthum ſelbſt, und wollten auch den Glauben auf eine natürliche und naturgemäße Baſis zurückführen, wobei ſie nicht ſelten in ungezügelte Verſpottung und den ſchalſten Atheismus verfielen. Von einem ſolchen Streben hielt ſich Mendelsſohn ſtets fern. Wohl focht er gegen das Chriſtenthum, ſo ungern er ſich auch über Glaubensſachen ausließ — aber nur mit den Waffen, deren jeder gläubige Jude ſich gegen daſſelbe bedient; er leugnete die Dogmen der chriſtlichen Religion, doch nur in der Weiſe, wie ſein Judenthum, ſeine eigne Religion es von ihm fordert. Den Glauben ſeines eignen Volkes, dieſer ihm als göttliches Erbtheil zugefallene Troſt in allen Leiden und Verhältniſſen des Lebens, ließ er, trotz der Reformverſuche, unangetaſtet, und wollte von einer Reform des Judenthums, in dem jetzt gewöhnlichen Sinne genommen, nie Etwas wiſſen, wie wir dieſes in der Folge, wenn wir von ſeinem Judenthume ſprechen, noch näher beleuchten werden.

Zweiter Abſchnitt.

Mendelsſohn's Philoſophie.

Die Metaphyſik, welche durch die Leibniz-Wolffſche Philoph. über Deutſchland verbreitet, und ſo zum Ehrengeſchäft der Wolfianer geworden war, außerdem auch durch den Skepticismus der Franzoſen und Engländer und der Moralphiloſophen in dieſer Zeit ein neues Intereſſe gewonnen hatte, war die Lieblingsbeſchäftigung Moſes Mendelsſohn's.[1]) Ob er nun durch die Fragen des Jahrhunderts von der

1) Wir glauben unſeren Leſern eine Geſchichte nicht vorenthalten zu dürfen, die ebenſo unbekannt als merkwürdig und intereſſant iſt. „Es iſt eine vortreffliche Sache,“ ſagte Mendelsſohn einſt in einer Geſellſchaft, „um die Metaphyſik, beſonders aber um die Ontologie, weil einem dieſe zuweilen ein Nachtlager verſchafft. — Mir hat ſie einmal zu einem guten Nachtlager verholfen, da ich mich ſchon darein ergeben hatte, die Nacht in meinem Wagen unter freiem Himmel zuzubringen.“

Alle waren ſehr neugierig zu hören, wie dieſes möglich ſein könnte, und Mendelsſohn fuhr daher in ſeiner Erzählung fort:

„Ich wurde einmal auf der Reiſe genöthigt, in einem kleinen Dorfe zu übernachten, wo kein ordentlicher Gaſthof war. Das Wetter war ſehr unfreundlich, und da ich erfuhr, daß ein Prediger in dieſem Dorfe wohnte, ſchickte ich zu dieſem, und ließ mich bei ihm als einen Gelehrten aus Berlin anmelden und um ein Nachtlager bitten. Der Prediger ließ ſich zwar willig dazu finden, hatte aber doch einige Bedenklichkeiten, da er hörte, daß der Gelehrte aus Berlin — ein Jude ſei. Wie ich auf das Haus zukam, ſah ich den Prediger, der mich erwartete, einen ſehr ehrwürdigen Greis, vor der Thür ſtehen. — Ehe mich aber dieſer alte Mann unter ſein Dach nöthigte, wollte er erſt einige genauere Erkundigung einziehen, und fragte mit ausgeſtrecktem Arm und auf mich gerichtetem Zeigefinger: Quid est ontologia?

Ich ſagte ihm die Wolffſche Definition in lateiniſcher Sprache — und jener

Schule mit fortgeriſſen, an ihre Löſung arbeitete und ſo zu dieſer Wiſſenſchaft gelangte, oder ob er beſonders durch ſeine Religion, in welcher ich der Gottesbegriff wie ein Faden in's Unendliche hindurchzieht, und auf welchen jede religiöſe Handlung, jedes Ceremonialgeſetz baſirt, zur Bearbeitung getrieben wurde, iſt ſchwer zu entſcheiden. Nach den Andeutungen, welche wir in ſeinen Schriften finden,[1]) iſt wohl das letztere, verbunden mit dem beſtändigen Drange nach Selbſtkenntniß, Veranlaſſung zu ſeinen philoſophiſchen Forſchungen geweſen. Seine Gedanken ſind nicht bloß Früchte eines grübelnden Nachſinnens, daran das Herz keinen Theil nimmt; er redet aus dem Innern, ſeine Philoſophie war ihm Herzensangelegenheit, ſie führte ſeine Glückſeligkeit, ſeine Ruhe in ihrem Gefolge, mit dem geringſten Zweifel an dieſe der Unterſuchung vorgelegten Probleme war ſein Glück, ſein

---

fragte nun weiter bis auf den Begriff von Gott, und da ich meine Beantwortung und Erklärung des Begriffs von Gott mit den Worten: Ens summum optimum maximum ſchloß, ſo fiel der Greis, gleichſam wie in eine ihm bekannte Melodie, mit Entzücken ein: Ens summum optimum maximum! — und jetzt erſt bot er mir freundlich die Hand, und ſagte: Sein Sie mir herzlich willkommen, mein lieber Mendelsſohn! — Auf meiner Rückreiſe kam ich wieder durch daſſelbe Dorf, und hatte noch einen polniſchen Juden bei mir, welchen ich, weil er nach Hauſe ging, eingeladen hatte, eine Strecke mitzufahren. Dieſem ſagte ich, ich müſſe mich in dem Dorfe ein Stündchen aufhalten, weil ich dem Prediger meinen Beſuch abſtatten wollte. Eben den wollte ich auch beſuchen, ſagte der polniſche Jude. Ich verwunderte mich darüber, und noch mehr, da er mir folgende Geſchichte erzählte: Ich hatte ihm einmal mein ganzes Vermögen in Verwahrung gegeben, und als vor einigen Jahren ſein Haus abbrannte, hat er Alles ſtehen und liegen laſſen, und erſt das Meinige gerettet, darüber hat er das Seinige ſelbſt verloren. Ich bin ihm daher viele Verbindlichkeit ſchuldig. Wir gingen nun beide zu dem alten Prediger in's Haus, der uns freundſchaftlich umarmte und, ſo gut er konnte, bewirthete. Der Sohn des Predigers, welcher in Halle ſtudirte, war während der Zeit von der Univerſität zurückgekehrt, und hatte meine Schriften geleſen, wovon er ſeinem Vater vieles erzählt hatte. Dieſer freute ſich nun deſto mehr, mich unter ſeinem Dache zu bewirthen, da ich auf alle Weiſe ſo gut beſtand. Er ließ ſich auf's Neue mit mir in ein eifriges Geſpräch über die Ontologie ein, und bei unſrer Abreiſe nahm er von mir auf's Zärtlichſte, und von dem polniſchen Juden, wie von einem alten guten Freunde, Abſchied."

Dieſer Prediger wurde ſpäter Mendelsſohn's beſter Freund, ſo oft er durch das Dorf reiſte, beſuchte er ihn, und immer wurde er von ihm auf's Herzlichſte empfangen.

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 40.

zeitliches und ewiges Glück geſchwunden. Die Skepſis, dieſer Stach des vernünftigen Forſchens, riß den dichten Schleier der Verhüllun von ſeinen Augen hinweg. „Ihn quälten," ſo ſchildert er ſelbſt i einer dichteriſchen Sprache ſeinen inneren Seelenkampf, „ihn quä ten wie hölliſche Furien grauſame Zweifel an die Vorſehung, an da Daſein Gottes, an der Tugend Seligkeit. Was war zu thun? Soll er dieſes Andersdenken in der Geburt erſticken, die göttliche Vernun verbannen, und ſich blindlings in den Abgrund des Glaubens ſtür zen? Ja wollte er dieſes auch ſchon — kann das Herz wohl glau ben, wenn die Vernunft zweifelt? Konnte er ſich der, ſeiner Mei nung nach, härteſten Sklaverei unterwerfen, die Herz und Vernun in Feſſeln ſchlägt?"[1])

Er griff zur Philoſophie, zur vernünftigen Erkenntniß, um wollte forſchen, prüfen, unterſuchen und mit ſeinem verſöhnende Gemüthe zwiſchen Herz und Vernunft eine ewige Eintracht ſtiften, die Wahrheit ergründen und durch ſie ſeine eigne Glückſeligkeit ſo wie die ſeiner Mitmenſchen befördern: Wahrheit ohne allen Trug und ohne ſpeculative Spitzfindigkeiten vorzutragen, war ſein vornehmſtes Beſtreben; um zu dieſer Göttin zu gelangen, ließ er ſich durch keine Schwierigkeit abſchrecken, hing keinem Syſteme ſtreng an, ſondern hatte, wie er ſelbſt geſteht, Eigenliebe genug, jede Lehre zu adoptiren, welche ſeine Gemüthsruhe beförderte. Sein Kanon war: Was hilft es, wenn wir uns in Speculationen einlaſſen, Lehrgebäude aufſtellen, von Aufklärung ſprechen, und von Wahrheit träumen? Was hilft es, daß wir in uns und außer uns herumtappen, wenn wir den Menſchen nicht zur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, nicht zur Ahndung und Erreichung ſeiner Beſtimmung leiten?[2])

Von dieſer praktiſchen Richtung ging er aus, und ſie nicht aus den Augen verlierend, bearbeitete er das ganze Feld der Metaphyſik im Sinne Wolf's. Wolf gab dieſem wichtigen Theile der Philo-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 128.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 11; V, 388.

ſophie einen weitern Spielraum, als man ihr jetzt in den verſchiedenen Schulen verſchieden einräumt, ſie war ihm die Wiſſenſchaft, welche Seele, Gott und Welt umfaßte. Alle philoſophiſchen Leiſtungen Mendelsſohn's können wir nach dieſen drei Begriffen vertheilen — das Uebrige reiht ſich als für ſich beſtehend an.

Demnach zerfällt das Ganze, indem wir die Wolffſche Eintheilung der Metaphyſik beibehalten, in folgende drei Haupttheile:

I. Seele. (Erkenntnißtheorie).
II. Gott.
III. Welt.

Zuvor haben wir jedoch bei Mendelsſohn's Methode, wenn von einer ſolchen gar die Rede ſein kann, einige Augenblicke zu verweilen. Es war ihm Bedürfniß über die Methode des von ihm ergriffenen Leibniz-Wolffſchen Syſtems einmal in's Reine zu kommen, und ſich einer Verſammlung von gelehrten Männern gegenüber — in der Preisaufgabe über die Evidenz — offen darüber auszuſprechen. Die Verfahrungsweiſe der Leibnizſchen Philoſophie iſt ihm die richtige, er hegt das größte Vertrauen zu ihrer Unfehlbarkeit, und ſo hält er ſich an die Methode, in welcher einzig und allein der Satz der Identität ſeine Anwendung erhält — die mathematiſche. Auch er ſtellt einen Vergleich der philoſophiſchen Methode mit der mathematiſchen, in's Beſondre der geometriſchen an. Die Evidenz der geometriſchen Sätze war es, welche Leibniz nach dem Vorbilde von Des Cartes und Spinoza dazu bewog, ſie für das einzig richtige in philoſophiſchen Unterſuchungen zu erklären — dieſelbe Form, welche ſpäter Schelling in einigen ſeiner Schriften wieder in ihr Recht einzuſetzen ſuchte (vergl. Erdmann, Glauben und Wiſſen S. 12).

Die Betrachtung, daß in der Mathematik trotz der vielen und wichtigen Entdeckungen eines Pascal, Fermat, Moivre, Bernoulli, Euler u. A. die Werke der Alten ihren frühern Nutzen behielten, und die neueren Entdecker den kleinen Bezirk, den ſie vorfanden, unverändert ließen; die philoſophiſchen Lehrgebäude jedoch von Jahrhun-

dert zu Jahrhundert wechſelten und eins dem andern Platz machen mußte, ja daß die Schriften der einſt gefeiertſten Weltweiſen nur noch einiges Material enthalten, das man unter dem zerfallenen Gemäuer und dem Schutte hervorzuſuchen genöthigt iſt, veranlaßte Mendelsſohn in der mehr erwähnten Preisſchrift zu der, auch von dem Skeptiker Hume ſeinen Unterſuchungen vorangeſchickten Frage: Woher die Evidenz, d. h. die Gewißheit und Unfehlbarkeit in der Mathematik? Dieſe Gewißheit gründet ſich auf den allgemein gültigen Satz des Widerſpruchs, vermittelſt deſſelben alle Begriffe von der Größe, in's Beſondre aber die der Ausdehnung, entwickelt und auseinandergeſetzt werden. Die Geometrie legt nichts zum Grunde als den abſtrakten Begriff von der Ausdehnung; aus dieſer einzigen Quelle leitet ſie alle ihre Folgen her, und zwar in einer Weiſe, die deutlich zu erkennen gibt, daß Alles, was in ihr behauptet wird, durch den Satz des Widerſpruchs nothwendig mit dem Begriffe der Ausdehnung verknüpft, und in dieſem Begriffe die innere Möglichkeit aller geometriſchen Wahrheiten enthalten ſei. Was in dem Begriffe nicht anzutreffen iſt, läßt ſich auch nicht hineinbringen, und durch den Satz des Widerſpruchs nicht davon herleiten.

Liegt nun auch die Wahrheit gleichſam eingewickelt in dem urſprünglichen Begriff der Ausdehnung, ſo kann ſie doch nicht eher deutlich erklärt und unterſchieden werden, bis wir durch die Zergliederung alle Theile dieſes Begriffes entwickelt und auseinandergelegt haben. Mendelsſohn vergleicht dieſe Analyſis der Begriffe mit einem Vergrößerungsglaſe. Wie durch den Gebrauch dieſes Inſtruments unſer Auge vieles erkennt, was dem unbewaffneten Blicke ſich nie gezeigt hätte, aber dennoch nichts betrachtet, was in dem Gegenſtande nicht urſprünglich anzutreffen war, ſo macht auch die Analyſis der Begriffe die Theile und Glieder derſelben nur deutlich und erkennbar, ohne etwas Neues hineinzutragen. Auf dieſe nothwendige Zergliederung und Verknüpfung der Begriffe beruht demnach die ganze mathematiſche Evidenz, denn vermittelſt dieſer Vornahme erkennt man ganz deutlich,

daß ſie alle implicite in dem urſprünglichen Begriffe enthalten ſind und, objektiv betrachtet, von demſelben nicht getrennt werden können.

Mathematik und Philoſophie ſind beide auf Vernunft gegründete Erkenntniß: erſtere die Erkenntniß der Größen (quantitatum), letztere die der Beſchaffenheiten (qualitatum) und zwar der inneren Merkmale, inſoweit ſie ſchlechterdings dem Dinge zukommen, oder nicht zukommen, abgeſehen von jedem Mehr oder Weniger. Beide für ſich beſtehenden Wiſſenſchaften ſind aber dennoch im engſten Zuſammenhange, denn können wir auch in unſeren Gedanken Qualität von Quantität vermittelſt der Abſonderung von einander unterſcheiden, ſo kann doch in der Sache ſelbſt eine zufällige Beſchaffenheit ohne Größe eben ſo wenig, wie Größe ohne Beſchaffenheit vorhanden ſein; man kann niemals das Wieviel, das Quantum, erkennen, ohne vorher das Quale unterſucht, ohne feſtgeſtellt zu haben, ob es dem Dinge wirklich zukomme, oder nicht zukomme. So beweiſt Mendelsſohn an verſchiedene Beiſpiele der Mathematik, daß keine Qualität ohne Quantität vorhanden ſein könne, und daher auch Philoſophie mit Mathematik unzertrennlich verknüpft ſein müſſe.

Wenn nun auch hier von der Mathematik der unausgedehnten Größen, welche eine tiefere Einſicht in die Beſchaffenheiten der Dinge erfordert, die Rede iſt, ſo gibt Mendelsſohn doch zu, daß auch die gemeine Mathematik, welche es bloß mit der Ausdehnung der Vielheit zu thun hat, und mit der Philoſophie in keine ſo unmittelbare Verbindung ſteht, einen nicht zu verkennenden Einfluß auf ihren Fortgang übe, indem ſie den Verſtand durch anhaltende Uebung gewöhnt, die zuſammengeſetzten, unentwickelten Begriffe nach gewiſſen feſtſtehenden Regeln zu zergliedern und zur Klarheit zu befördern, und ihn aufheitert, über ſcheinbar dunkle Probleme Unterſuchungen anzuſtellen, zur unumſtößlichen mathematiſchen Evidenz zu führen.

Dieſe innere Wechſelbeziehung der Mathematik und Philoſophie bringt Mendelsſohn zu dem Schluß, daß, ſo wie wir eine theoretiſche und angewandte Mathematik unterſcheiden, auch nothwendig einen

Unterſchied zwiſchen rein ſpeculativer und angewandter Philoſophie machen müſſen. Wie erſtere ohne ein wirkliches Daſein zu Grunde zu legen, nur den Zuſammenhang und die Entwicklung der Begriffe zeigt, ſo ſoll auch der ſpeculative Theil der Philoſophie alle Realität bei Seite ſetzen, bloß die Begriffe von der Qualität der Dinge entwickeln, und einzig und allein die Verbindung und den Zuſammenhang nachweiſen. Eine ſolche Verſtandesthätigkeit leitet zur Evidenz, führt unumſtößliche Gewißheit mit ſich.

Gewißheit allein iſt nun aber noch nicht Evidenz einer Wahrheit — hierzu gehört auch noch die Faßlichkeit, d. i., die Eigenſchaft, daß ein Jeder, nachdem er einmal den Beweis begriffen hat, von der Wahrheit völlig überzeugt, und ohne Zweifel irgend iener Art denſelben anzunehmen im Stande iſt. Hier ſtößt Mendelsſohn auf Schwierigkeiten, welche nicht ſo leicht zu heben ſind, denn die Faßlichkeit entgeht der Philoſophie ſchon durch den Mangel der Zeichen, dieſer weſentlichen, ſo vortreffliche Dienſte leiſtenden Beſtandtheile ganz und gar. In der Philoſophie häufen ſich bei der Willkür der Sprache und ihrer Terminologie die Erklärungen bis in's Unendliche, ſo daß der bündigſte Weltweiſe bei allen Demonſtrationen ein bloßer Wortkrämer zu ſein ſcheint, und da die Seele in der Bezeichnung nichts findet, wodurch ſie, ohne willkürliche Aſſociation der Begriffe auf die Natur der Sachen zurückgeführt würde, ſo verliert der aufmerkſamſte Schüler bei der geringſten Achtloſigkeit die Verbindung und muß den ſchwierigen Weg vom Neuen zurücklegen. Dieſes iſt bei der Mathematik unmöglich: die weſentlichen Zeichen führen auf die bezeichneten Sachen zurück, ihre Ordnung und Verbindung hält mit denen der Gedanken gleichen Schritt, und das Ganze kann ohne beſondre Anſtrengung mit Hilfe der angewandten Zeichen leicht überſehen werden.

Die Natur der Qualitäten ſelbſt bereitet der Philoſophie neue und größere Schwierigkeiten. Die inneren Merkmale der Dinge ſind ſo genau mit einander verbunden, daß keine ohne Kenntniß und hin-

längliche Einſicht in die übrigen erklärt werden kann — ein Umſtand der freilich den philoſophiſchen Forſchungen von jeher die trefflichſten Dienſte geleiſtet hat, und nicht ſelten durch die beſtändige Rückkehr auf die Anfangspunkte Deutlichkeit und Sicherheit befördert, und neue Wahrheiten an's Licht gebracht hat.

Wir ſehen alſo, daß der Schwierigkeiten nicht wenige ſind — hat nun der Philoſoph alle dieſe ſchon überwunden, ſo hat er immer nur Verwandtſchaft der Begriffe entdeckt; der wichtigſte Schritt bleibt ihm noch zu thun übrig, nämlich von der Wahrſcheinlichkeit in das Reich der Wirklichkeit, welcher dem Mathematiker ſehr leicht wird, indem er das Zeugniß der Sinne zu Grunde ſeines praktiſchen Lehrgebäudes legt, und nicht zu unterſuchen hat, ob die Sinne Wahrheiten oder bloße Erſcheinungen ausſagen; ihm genügt das Geſtändniß des Idealiſten, daß es ſolche Erſcheinungen gebe, vollkommen. An den Philoſophen ergehen jedoch größere Forderungen: er muß, ehe er auf das Zeugniß eines Sinnes bauen will, deſſen Untrüglichkeit außer Zweifel ſetzen, und das Wahre von dem Falſchen, das Ungewiſſe von dem Gewiſſen unterſcheiden; er muß, um ſeine Aufgabe ganz zu löſen, nicht allein die Verknüpfung der Begriffe, ſondern wahres Vorhandenſein, Realität nachweiſen. „Für die bloße Möglichkeit wiſſen wir dem Weltweiſen keinen Dank, wenn er ſie nicht wirklich zu machen weiß;“[1]) er ſoll das wirkliche Daſein des Subjekts darthun, um auf die Folge ſchließen zu können, und nicht, wie der Mathematiker, bloß die Möglichkeit der Figur beweiſen und aus dieſer Möglichkeit die Eigenſchaften und Zufälligkeiten derſelben entwickeln. Es iſt leicht zu begreifen, daß dadurch die Ueberzeugung ſchwerer gemacht, und die Evidenz in der Philoſophie verringert werde.

Noch eine andre Verſchiedenheit, welche aus dem Innern des Menſchen ſelbſt erwächſt, macht ſich zwiſchen Philoſophie und Mathe-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 28, 34.

matik zum Nachtheil der erstern bemerkbar. Mendelssohn meint, man könne die Ausgänge und Resultate der Philosophie nicht etwa, wie in der Mathematik, mit Gelassenheit abwarten, und mit Recht: ihre Lehren haben einen so unmittelbaren Einfluß auf unsre Lebensart, Glückseligkeit und Meinungen, daß ein Jeder schon im Voraus Partei für eine gewisse Lehre nimmt, und sich aus der sein Lebensglück begründenden Schanze durch keine Ueberzeugung vertreiben läßt. Ein Jeder sucht die Wahrheiten, welche ihm bekannt sind, so gut mit seinen Lieblingsvorurtheilen durcheinander zu weben, als er kann, und wenn er sich eine Zeit lang an seine Gewebe vergnügt hat, so glaubt er sein System auf Gründe gebaut zu haben. — Mendelssohn selbst war mit Vorurtheilen befangen, und hat sich nie ganz von ihnen losgemacht, obgleich er verlangt, daß man alle Lieblingsgedanken am Eingange des Heiligthums der Philosophie zurücklassen, mit keinem Aberglauben das Schiff besteigen, sondern der Stimme der Vernunft allein Gehör geben, und mit männlichem, ruhigem Auge abwarten soll, was *sie* für uns erschließt. Dieser sein Rationalismus spricht sich am Eingange der wichtigsten Untersuchung,[1]) des Beweises für das Dasein Gottes, deutlich genug aus: „Wir haben mit Neigungen zu kämpfen, diese vermindern das Gewicht der Wahrheitsgründe. Der Antheil, den wir an dem Resultate nehmen, legt den Gründen zuweilen einiges Gewicht zu, und nimmt von einer andern Seite Etwas ab. Es ist daher schwer, in unsrer eigenen Sache das Richteramt mit Unpartheilichkeit zu führen, — Alles hängt von Laune ab. — Aber der *Areopagus der Vernunft*, vor dessen Richterstuhl wir unsere Sache auszumachen haben, soll nicht nach der Neigung, sondern nach der Strenge der Wahrheit, die Gründe abwägen und Urtheile fällen.“ In Absicht auf Meinungen kennt Mendelssohn keine Verbindlichkeit, keine Pflicht, wenn es gilt Wahrheit von Unwahrheit zu scheiden. Bei solchen Forschungen darf auch das Billigungsvermögen nicht

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. II, 304 f., vergl. IV, 1, 123.

Grund der Erkenntniß ſein; die Subjektivität ſoll zurücktreten und die objektive Wirklichkeit allein Gegenſtand und Ziel der Unterſuchung bilden: wir ſollen erkennen, die Wahrheit erkennen, und nicht für ausgemacht annehmen, was wir wünſchen und hoffen; wir ſollen unterſuchen, und der Sache, welche wir erkannt haben, Beifall geben, nicht weil wir wollen oder ſollen, ſondern weil wir ſchlechterdings nicht anders können. Dieſem Grundſatze folgend, will Mendelsſohn allenthalben mit mathematiſcher Gelaſſenheit und Nothwendigkeit verfahren, ähnlich ſeinem großen Wolf, welcher den mathematiſchen Beweis in jeder Wiſſenſchaft, in Künſten und im Leben angewandt wiſſen will. Mendelsſohn führt dieſen Rationalismus jedoch nicht in allen Unterſuchungen conſequent durch, er greift vielmehr zu der Gefühlstheorie, wie uns dieſes in ſeinen Gedanken über die Religion begegnet.

Die mathematiſche, als die am leichteſten mit dem Rationalismus vereinbare Methode führt, wie wir oben geſehen, nur zur Erkenntniß des Abſtrakten und Möglichen, welche noch weit von der Erkenntniß des Wirklichen entfernt iſt. Zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit iſt nun in unſerm Verſtande eine entſetzliche Kluft — es gibt aber einen unendlichen Verſtand, deſſen Abbild in uns beide vereint, und dieſes iſt die Seele.

I.

Seele.

Um zu der Wirklichkeit zu gelangen, betritt Mendelsſohn den Boden der Pſychologie. — Es iſt dieſes ein von Carteſius angebahnter Weg, den auch Leibniz und Wolf einſchlugen, und auf welchem auch Mendelsſohn den einzigen Punkt findet, worin ſowohl Leibnizen's Idealismus als Locke's Senſualismus und, ſtreng genommen, auch Spinoza's Pantheismus zuſammentreffen, der Punkt,

welchen auch Kant in seiner Kritik festhielt, indem er die Psychologie zur Grundwissenschaft machte. Mendelssohn war von der Nothwendigkeit einer Selbstkenntniß, von der Beziehung derselben auf die Bestimmung des Menschen so durchdrungen, daß uns eine solche Grundlage bei seiner in allen Untersuchungen vorherrschenden Praxis nicht auffallen kann: er wollte den Verstand aus erster Quelle erforschen, über die Beziehungen der Vorstellungen und Begriffe reflectiren, und mit Entsagung aller speculativen Rücksichten auf das Wesen der Seele, auf die Bestimmung des Menschen, welche ihm eine Entwicklung der Seelenkräfte ist, schließen; er beherzigte den Rath, den er seinem Freunde Abbt ertheilte, für sich selbst, und wählte die Philosophie des Menschen — the proper study of mankind is man — zu seiner Bearbeitung; er wußte, welchen unermeßlichen Schatz der Mensch mit seinen Fähigkeiten und Kräften, Sitten, Rechten und Obliegenheiten bildet, er hatte die Neigungen des Herzens und die Bedürfnisse desselben wahrgenommen, den Menschen in seinen mannigfaltigsten Verhältnissen beobachtet, und so hätte er gewiß Vortreffliches geleistet, wenn er sich dem Studium der Psychologie ausschließlich hingegeben hätte. — (Der kleine, aber inhaltsreiche Aufsatz, „die Bildsäule“[1]) dient neben vielen anderen zerstreuten Stellen psychologischen Inhalts zum vollkommensten Beweis für unsre Behauptung.)

Um nun seine Kenntniß in der Seelenlehre zu bereichern, beschäftigte sich Mendelssohn auch mit der Wissenschaft, welche durch Baumgarten erst einen Namen erhielt und sich damals noch weniger Anhänger zu erfreuen hatte, der Aesthetik, wozu ihm von Lessing der Weg gezeigt, und was ihren Briefwechsel eigentlich recht lebhaft machte. Die schönen Künste und Wissenschaften sind ihm eine Quelle des Unterrichts, und üben einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Moral. Jede Regel der Schönheit ist ihm zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre, denn bei den Wirkungen der schönen Künste sind

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. III, 385—399.

alle Triebfedern der menſchlichen Seele in Bewegung, dieſe ſollen ſorgfältig beachtet, und dadurch ein neues Licht über unſer Ich verbreitet werden. Es würde uns zu weit führen, wollten wir in die Einzelnheiten ſeiner äſthetiſchen Leiſtungen näher eingehen: im Allgemeinen ſchließt er ſich an Baumgarten an, deſſen Schriften dieſer Art er ſehr ſchätzte; wie dieſer bezeichnet er die Aeſthetik als eine Vernunftlehre, gleichſam als die Vorſchule der Logik und Pſychologie. Er gibt in ſeinen Briefen „über die Empfindungen" den Grund an, warum alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus dunkeln Begriffen entſtehen; er zeigt, daß das Vergnügen, welches aus der Schönheit entſpringt, auf die Einſchränkung unſrer Seelenkräfte beruhe, und beweiſt von der ſinnlichen Luſt, daß ſie der Seele eine dunkle Vorſtellung von der Vollkommenheit gewähre; er erklärt den Urſprung des angenehmen Affekts, und ſpricht ſich über Dichtkunſt, Malerei, Muſik und andere Künſte mit Geſchicklichkeit und Kenntniß aus. Die Muſik, die Malerei, die herrlichen Werke der Natur und der Kunſt betrachtet er als milde Geſchenke des huldreichen Vaters, die ſich wetteifernd bemühen, unſre Seele mit einer himmliſchen Fröhlichkeit aufzuklären, und ihre Kräfte, wenn ſie ermüdet ſind, anzufeuern, damit ſie mit verdoppelter Emſigkeit an dem großen Zwecke der Schöpfung arbeiten können.[1]) Obgleich Mendelsſohn das Material der Kunſt abging — im Jahre 1756 ließ er ſich in der Muſik Unterricht ertheilen, den er aber ſchon nach wenigen Monaten wieder einſtellte — ſo hat er dennoch neben Leſſing auch hierin nicht Unbedeutendes geleiſtet, und wir ſehen nicht ſelten wie Leſſing ſeine eigenen Meinungen aufgibt, und die Mendelsſohn's als die beſſern annimmt (vergl. Leſſing's geſ. Werke XII, 95. XIII, 37). Schon das muß als Verdienſt erſcheinen, daß durch ihn die Aeſthetik zur Empfindungslehre wird, und Kant, der dieſes ſpäter in ſeiner Kritik der Urtheils-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 380.

kraft weiter ausführte, hat gewiß Mendelsſohn's Andeutungen nicht unberückſichtigt gelaſſen.

Wichtiger für uns iſt ſeine Erkenntnißlehre. Es iſt dieſes ein bedeutender Vorzug ſeiner Philoſophie, und darin hat er Leſſing, welcher auf die erſten Gründe des Erkennens gar nicht zurückging, weit übertroffen, daß er über die Entſtehung der Begriffe, die verſchiedenen Vorſtellungsarten u. ſ. w. ſeine Gedanken uns überlieferte. Da nun ſeine Erkenntnißtheorie gleichſam die Baſis für alle ſpäteren Unterſuchungen bildet, ſo müſſen wir hierbei etwas länger verweilen, obwohl uns nicht entgangen iſt, daß er nicht immer Neues, ſondern von Anderen vor ihm ſchon Geſagtes vorbringt.

Der Menſch iſt ſich ſelbſt die erſte Quelle ſeines Wiſſens, er muß alſo in aller Erkenntniß nothwendig von ſich ſelbſt ausgehen, wenn er ſich von dem, was er weiß, oder nicht weiß, Rechenſchaft geben will.[1]) Gedanken und Vorſtellungen ſind nun das Erſte, von deſſen Wirklichkeit wir überzeugt ſind, ſie ſind Abänderungen unſeres denkenden Weſens, denen als ſolche eine ideale Wirklichkeit zugeſchrieben werden muß, und hierin ſtimmt der Idealiſt vollkommen mit ihm überein; auch er geſteht ein, daß die Gedanken die in ihm vorgehen, als Abänderungen ſeines Denkvermögens von ihm wahrgenommen werden. Da aber jede Abänderung Etwas zum Voraus ſetzt, das abgeändert wird, ſo hat der Menſch, das Subjekt dieſer Abänderungen, eine nicht bloß ideale, ſondern reale Wirklichkeit, denn „ich bin nicht bloß Modification, ſondern das modificirte Ding ſelbſt, ich bin ein denkendes Weſen, deſſen Zuſtand durch Gedanken und Vorſtellungen abgeändert wird.“[2])

Wie nun das denkende Weſen, unſer Ich, nicht bloß ein abwechſelnder Gedanke iſt, ſondern eigene Beſtandheit und reales Daſein hat, ſo läßt ſich auch von verſchiedenen Vorſtellungen denken, daß ſie nicht allein Vorſtellungen in uns, oder Abänderungen unſres Denk-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 245, 275.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 289, 320.

vermögens ſind, ſondern daß dieſes Gedachte eine Wirklichkeit habe, die für ſich beſteht und real iſt; wir ſind geneigt, Dinge anzunehmen, die, wie das Ich, ihre fortdauernde Wirklichkeit haben, obgleich deren Abbild in uns nicht anweſend iſt.[1])

So unterſcheidet Mendelsſohn[2]) zwiſchen

Gedanken, bloße Abwechslung, deren Wirklichkeit ideal genannt wird;

Denkenden, fortdauernde Subſtanz, welcher als Beſtandtheil unſerer Seele reale Wirklichkeit zugeſchrieben werden muß;

Gedachten, Vorwurf der Gedanken, denen wir reales Daſein beizulegen geneigt ſind, eine Neigung, welche oft den Charakter der Ueberzeugung als völlige Evidenz annimmt.

Welche Gründe haben wir jedoch für dieſe Zuverläſſigkeit? Wie kommen wir über alle Zweifel, die uns bei einer ſolchen Betrachtung aufſtoßen, hinweg? Wie werden wir überführt, daß dieſe Dinge außer uns etwas mehr als bloße Gedanken in uns ſind, und wirkliches Daſein haben?

Zuvörderſt ſind wir geneigt, dasjenige für wahr zu halten, was auf unſere Sinne einen Eindruck macht, allein wir werden auch gewahr, daß dieſe oft trügen, uns oft verführen, ein Subjekt der Erſcheinung gegenwärtig zu halten, Erſcheinungen, welche bloße Vorſtellungen abgeben und keinen „Vorwurf" außer uns gehabt haben. Die Evidenz entſteht erſt dadurch, wenn mehrere Dinge das Daſein eines gewiſſen Vorwurfs ausſagen, und die Gegenſtände auf andere Menſchen übereinſtimmende Eindrücke gemacht haben, alsdann kann der Grund unſerer Vermuthung nicht mehr in der Eingeſchränktheit liegen, kann nicht bloß individuell, nicht local oder temporal, an Zeit oder Ort gebunden ſein, ſondern muß entweder in der poſitiven Denk- oder Vorſtellungskraft, oder wenigſtens in der allgemeinen Einſchränkung der menſchlichen Seele begründet ſein, denn die Ueber-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 245, 276.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 246, 352.

einſtimmung zwingt uns einen gemeinſchaftlichen Grund anzunehmen.[1])

Sind wir nun auf ſolche Weiſe von der objektiven Wirklichkeit eines ſinnlichen Gegenſtandes überführt, ſo wenden wir auf denſelben die mathematiſchen und logiſchen Wahrheiten an, mit anderen Worten, wir bilden Wahrheitsſätze, gehen zu Vernunftſchlüſſen über, ſuchen ſie in ein Syſtem zu bringen, und ihren innern Zuſammenhang darzuthun.[2])

Mendelsſohn unterſcheidet demgemäß drei Grade der Erkenntniß, die gleichſam übereinander geſchichtet ſind:[3])

1) Sinnliche Erkenntniß, oder unmittelbares Bewußtſein der Vorſtellungen, die in uns vorgehen, indem wir ſehen, hören, füh-

---

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 246, 287, 320, IV, 1, 128.

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 247, 287, 374.

3) Wie Mendelsſohn überhaupt mehrere in den Morgenſtunden in Zuſammenhang gebrachte Theile ſchon in früheren Jahren in kurzen Umriſſen ausgearbeitet und niedergeſchrieben hat, ſo findet ſich auch ſchon in einem kurzen Aufſatze vom 29. Juni 1758 (IV, 1, 65) dieſe dreifache Unterſcheidung der Erkenntniß. Dort heißt es:

Man kann dreierlei Grade unterſcheiden. Entweder man erwartet einen gewiſſen Erfolg bloß durch ein Spiel der Einbildungskraft; wenn man z. B. die beiden Begriffe A und B ſo oft zu gleicher Zeit gehabt, daß ſie ſich nachher allezeit einander begleiten.

Oder man ſchließt per regulam probabilitatis, daß A und B entweder unmittelbar oder mittelbar in einander gegründet ſein müſſen, weil ſie ſich in der Natur beſtändig begleiten. Hierzu wird ſchon das Vermögen zu abſtrahiren erfordert.

Der dritte Grad iſt die Vorherſehung aus der Kenntniß der Urſache und Wirkung und ihres Verhältniſſes gegeneinander.

Allem Anſcheine nach folgt Mendelsſohn hierin der Spinoziſtiſchen Eintheilung: Spinoza ſagt in ſeiner Eth. II, Prop. 40, Schol. 2 (cf. de intellect. emend. p. 419 seq.): Apparet nos multa percipere et notiones universales formare; 1° ex singularibus, nobis per sensus mutilati confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis, et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi; 2° ex signis..... Utrumque res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo; 3° Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; atque hunc: rationem et secundi generis cognitionem vocabo; — aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus.

len, Luſt oder Unluſt empfinden, begehren und verabſcheuen, hoffen und fürchten. Verbindet ſich auch zuweilen manche Verbeſſerung des Verſtandes mit dem Sinnlichen ſo innigſt, daß die Grenzen derſelben nicht mehr zu erkennen ſind, ſo iſt doch dieſes nur zur unmittelbaren Erkenntniß der äußern und innern Sinne zu rechnen. Dieſe Erkenntniß hat das Thier mit dem Menſchen gemein, indem die bloße Aſſociation der Begriffe bei dem Thiere daſſelbe thut, was die Erfahrung bei dem gewöhnlichen Menſchen. In der Furcht, ſich einer abſchüſſigen Fläche, um bei Mendelsſohn's Beiſpiel zu bleiben, anzuvertrauen, welche das Thier mit dem Menſchen gemein hat, liegt ein förmlicher Schluß verborgen, der allmälig zu reiner Vernunftwahrheit gehoben werden kann. Dieſe geſteigerte Potenz bildet

2) Erkenntniß des Denkbaren und Nichtdenkbaren, oder Urtheile und Schlüſſe, die aus dem richtigen Gebrauch des menſchlichen Verſtandes und der unmittelbaren Erkenntniß gezogen werden. Jene Gefühle, welche in der Seele der Thiere zu herrſchenden Begriffen geworden ſind, und auf die Fähigkeiten derſelben wirken, führen bei Uebereinſtimmung wiederholter Fälle unter veränderten Umſtänden auf Schlüſſe, auf einen Gegenſtand, der den Grund der Uebereinſtimmung enthalten muß. Hierzu kommt nun die philoſophiſche Erkenntniß, welche ſich nach den Grundſätzen der Vernunftkunſt Rechenſchaft zu geben, ſie mit reiner Vernunfterkenntniß zu verbinden ſucht, und ſo gelangen wir zur

3) Erkenntniß des außer uns Wirklichen, d. i., die Vorſtellung, die wir davon haben, daß wir uns in einer phyſiſch wirklichen Welt befinden, in welcher wir wirken und leiden, Veränderungen annehmen und hervorbringen.

Erkennt nun Mendelsſohn auch einerſeits an, daß dieſe verſchiedenen Erkenntnißarten namentlich die erſten, zu einer Evidenz heranwachſen können, die keiner Bedenklichkeit mehr Raum läßt, und ſelbſt der mathematiſchen wenig nachgibt, ſo muß er doch andrerſeits zugeben, daß die Maſſe der Erkenntniſſe von allen Seiten an Zweifel

und Ungewißheit grenzt, und wirklich mit Irrthum, Vorurtheil und Ungewißheit durchflochten ist, woran wir erkennen, daß unsre Seelenkräfte eingeschränkt, und die Seelenvermögen mit Schwachheiten verbunden sind (Spinoza Eth. II, Prop. 41).[1]) Aus dieser Eingeschränktheit der Sinnenkraft rühren alle Täuschungen her, welche Falschheit der Vernunfterkenntniß, Schwachheit des Verstandes und Eingeschränktheit der deutlichen Erkenntnißkraft zu Grunde haben.

Jede menschliche Erkenntniß ist daher zum Theil wahr, zum Theil falsch. Nicht zu übersehen ist, wie Mendelssohn in seiner Definition der Wahrheit gegen Wolf verfährt, während er doch sonst in seiner Erkenntnißtheorie ihm meistentheils folgt. Wolf gibt nämlich zwei Definitionen der Wahrheit. In der lateinischen Logik S. 387 sagt er: Wahrheit ist die Uebereinstimmung unsres Urtheils mit dem Objekte desselben. Diese Erklärung tadelt Mendelssohn, und zwar mit allem Recht, denn die Einsicht einer solchen Uebereinstimmung setzt Vergleichung des Urtheils mit seinem Gegenstande voraus; da wir aber den Gegenstand nur vermittelst eben des Urtheils, welches mit ihm verglichen werden soll, kennen, so ist dieses unmöglich; daher geht Mendelssohn von dieser Erklärung ab, und definirt: die Wahrheit besteht in einem Satze, in welchem von einem bestimmten Subjekte etwas bejaht oder verneint wird. Uebrigens scheint Wolf selbst das Unrichtige seiner ersten, von uns mitgetheilten Definition eingesehen zu haben, wenn er in der Logik S. 524 sich verbessernd sagt: Wahrheit ist die Bestimmbarkeit des Prädikats durch den Begriff des Subjekts, diese Definition nimmt auch Mendelssohn an, indem er definirt: ein Satz ist wahr, wenn sich aus dem Subjekte entweder schlechterdings, oder unter gewissen angenommenen Bedingungen verständlich erklären läßt, daß ihm das Prädikat zukomme.[2]) Daher ist Wahrheit jede Erkenntniß, jeder Gedanke,

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. II, 253, 259.

2) Moses Mendelssohn's ges. Schr. I, 353; II, 36, 242. vgl. Abicht, welche Fortschritte hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibniz gemacht? S. 276.

der eine Wirkung, ein Ergebniß unſrer poſitiven Seelenkraft iſt; es findet hier kein Mehr oder Weniger ſtatt, denn die Wahrheit iſt mit einer unveränderlichen Größe, einer unzertrennlichen Einheit zu vergleichen. Jeden Gedanken aber, der eine Folge des Unvermögens iſt, inſoweit er durch die Schranken unſrer poſitiven Kräfte eine Abänderung gelitten hat, nennen wir Unwahrheit. Hierbei fragt es ſich nun, ob Mangel des Verſtandes oder der Vernunft, Unvermögen der oberen Seelenkräfte, Schuld iſt, wodurch Irrthum entſteht, oder ob wir durch Täuſchung der ſogenannten niederen Seelenkräfte dazu verleitet wurden, wo alsdann das Falſche in der Erkenntniß, Verblendung oder Sinnenbetrug, Schein, genannt wird, und einen bloß ſubjektiven Grund hat. Beide, Irrthum und Schein, entſpringen aus Einer Quelle, aus einem Unvermögen der Erkenntniß, mit dem allgemeinen Unterſchiede, daß jener, als einer höhern Region angehörig, durch richtigen Gebrauch des Verſtandes verbeſſert, und in Wahrheit verwandelt werden kann — denn jedes denkende Weſen kann Wahrheit finden, wenn es nicht durch Einſchränkung verhindert wird —; dieſer aber, der unmittelbaren Erkenntniß zu nahe verwandt, unveränderlich bleibt, keine Ueberführung zuläßt, und keiner Ueberzeugung der Vernunft weicht.[1])

Mit dieſem in all unſer Wiſſen eingreifenden Unvermögen erkennt nun Mendelsſohn eben ſo ſehr die Principien des Skepticismus als die Grundſätze des Myſticismus freilich nicht principiell, ſondern nur theilweiſe an. Um ſo wichtiger iſt daher die Frage: Wo finden wir einen Probirſtein, an welchem wir prüfen können, ob eine Erkenntniß, die wir beſitzen, oder zu beſitzen glauben, Folge der Denkungskraft oder ihrer Einſchränkung ſei? Kurz, mit welchem Grunde der Gewißheit können wir uns von der Wahrheit verſichern?

Bei Beantwortung dieſer Frage kommt er auf die dreifache Eintheilung der Erkenntniß zurück. Die unmittelbar ſinnliche oder anſchauende Erkenntniß, ſei ſie Empfindung des äußern oder

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 260 f. 265, 270, 296, 335, 374.

Wahrnehmung des innern Sinnes, bedarf, wie wir oben geſehen, weder der Vernunft noch des Verſtandes, und kann alſo durch keinen unrichtigen Gebrauch gemißleitet werden; ſie führt demnach die höchſte Ueberzeugung mit ſich. So erläutert Mendelsſohn ſehr gut, daß nicht die Sinne uns täuſchen, ſondern der Irrthum darin beſteht, daß wir einen gegebenen ſinnlichen Eindruck durch den Gedanken falſch ſubſumiren. Wie überhaupt in Mendelsſohn durch Locke's Senſualismus ein Organ für das Sinnliche geweckt iſt, ſo weicht er hierin ganz von der Leibniz-Wolffſchen Schule ab, nach deren Anſicht alle Sinnlichkeit etwas bloß Negatives iſt. Mit der gegebenen Erklärung des Irrthums widerlegt er die Leibnizſche Anſicht von ſelbſt. In dieſer wird zwar nicht behauptet, daß die ſinnlichen Anſichten, einzeln genommen, Irrthümer wären, ſondern nur, daß die Sphäre der Anſchauung zu der verworrenen Vorſtellung gehöre; Mendelsſohn im Gegenſatze hielt das Sinnliche für Etwas mit dem Gedanken ebenfalls Poſitives und verbindet ſo, bewußt oder unbewußt, Locke mit Leibniz.

Die Gewißheit der unmittelbar ſinnlichen Erkenntniß erſtreckt Mendelsſohn auch auf das Gebiet der Schönheit und der ſittlichen Empfindungen. Hier iſt es beſonders der Geſchmack, der das Urtheil nach Eindrücken des Ganzen fällt, und uns das Criterium der Unfehlbarkeit angibt — womit auch ſein „geſunder Menſchenverſtand" in Verbindung zu bringen iſt. Da Geſchmack und ſittliches Gefühl keine Vernunfterkenntniſſe ſind, ſo findet bei ihnen weder Irrthum noch Fehlſchluß ſtatt, jeder Schein iſt Wahrheit; ſo lange die Seele ſich auf ihre innere Empfindung als Empfindung einſchränkt, ſo lange iſt: ich glaube zu empfinden, ſo viel als: ich empfinde. Empfindungen können nicht trügen, wo dieſe ſind, ſchließen wir mit der größten Sicherheit auf anſchauende, unmittelbare Erkenntniß.[1])

Von den Empfindungen kommt Mendelsſohn auf das Daſein

---

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 272 ff.

ſelbſt. Sind dieſe wenigſtens ſubjektiv in uns wirklich vorhanden, können ſie als Abänderungen unſres Ichs nicht geleugnet werden, ſo muß man auch dieſes Ich zugeben, dem dieſe Abänderungen zukommen, und der Schluß des Carteſius, die Grundveſte alles Denkens und Seins, cogito ergo sum, iſt mithin unumſtößlich gewiß, der Begriff dieſes ſubjektiven Daſeins mit dem Begriff des Wirkens und Leidens unmittelbar identiſch. Demnach ſteht die Wirklichkeit unſerer Empfindungen, das Daſein unſerer Vorſtellungen, ſo wie unſer eigenes Ich allem Zweifel überhoben, und nur dann treten auch aus ſinnlicher Erkenntniß, Irrthum und Täuſchung ein, wenn dieſe nicht bloß Vorſtellungen, ſondern auch Darſtellungen, Abdrücke äußerlicher Gegenſtände, welche ihr eignes Daſein für ſich haben, ſein ſollen.[1]) Iſt es nun auch im wachenden, geſunden Zuſtande ein Leichtes, dieſe Gattung von Begriffen zu unterſcheiden, indem ſie ihre Augenſcheinlichkeit mit ſich führt, welche ſich dem geſunden Menſchenverſtande aufdringt und keinen Widerſpruch leidet, ſo tritt doch ein Zuſtand ein, in welchem wir beide Geſetze verwechſeln, und Vorſtellungen für Darſtellungen äußrer Gegenſtände halten — im Traume. Daher kommt Mendelsſohn zu der Frage, ob ſich das Criterium deutlich angeben läßt, wonach Vorſtellung von Darſtellung zu unterſcheiden ſei? ob der Ausdruck des geſunden Menſchenverſtandes, welcher im Wachen ſo unwiderſtehlich iſt, in Vernunfterkenntniß verwandelt werden könne?

Er glaubt dieſen Punkt beſeitigen zu können, durch eine begreifliche Unterſcheidung zwiſchen Träumen und Wachen, und wird ſo auf die Ideenaſſociation geführt, in deren Behandlung Mendelsſohn's Standpunkt als Vermittler des Senſualismus und Spiritualismus (Idealismus) recht deutlich hervortritt. Die Verbindung der Begriffe, welche in einer gewiſſen Ordnung geſchieht, kann ſowohl ſubjektiv als objektiv ſein: ſubjektiv nach den Geſetzen des Witzes,

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 276 ff.

der Einbildungskraft, wo die Begriffe, die wir zu einer andern Zeit gehabt haben, ähnliche Merkmale erzeugen, oder nach dem Geſetze der Vernunft auseinander folgen — Traum. Stehen aber die gebildeten Begriffe in einer von uns abhängigen Cauſalitätsverbindung, folgen ſie deshalb auf- und nebeneinander, weil ſie als Urſache und Wirkung nach anerkannten Geſetzen der Natur verknüpft ſind, ſo iſt dieſes die objektive Ideenaſſociation, welche im wachenden Zuſtande vorherrſcht. Dieſer Zuſtand, in welchem der größte Theil unſerer Vorſtellungen nicht nach dem Geſetze unſerer Seelenkräfte folgt, ſondern deshalb weil ihre Urbilder in Cauſalitätsverbindung ſtehn, verhindert allein unſere Seele in die ihr eigenthümliche ſubjektive Ideenverbindung überzugehen, ruft ſie von irgend einer ſubjektiven Abſchweifung gar bald ab, und bringt ſie in die Reihe wirklicher Dinge zurück.[1])

Mit dieſem Unterſchiede zwiſchen Träumen und Wachen fällt die ganze Frage nach dem Criterium der Wahrheit in die obenerwähnte Frage zurück: ob und welche Vorſtellungen nicht bloß in uns exiſtiren, ſondern zugleich äußeren Gegenſtänden als ihrem Vorwurfe zukommen?

Die Behauptung, daß die Vorſtellungen des Wachenden Abbildungen wirklicher, außer uns vorhandener Dinge ſind, führt Mendelsſohn zu der Betrachtung des Idealismus im Gegenſatze zum Dualismus. Während der Idealiſt in dem Inbegriffe ſeiner eignen Kenntniſſe ſowohl, als der Erkenntniß anderer denkender Weſen die ſubjektive, nur in ihm wahre Reihe der Dinge von der objektiven allen denkenden Weſen gemeinſchaftlichen Reihe unterſcheidet, und die Merkmale, woran er dieſe im wachenden Zuſtande erkennt, auch ihm unleugbar ſind, wird er doch in ſeinem Alles vergeiſtigenden Streben zu der Frage getrieben, ob dieſe Merkmale auch Wahrheit ausſagen? ob es wirklich außer uns ſinnliche Gegenſtände gebe, welche einen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 278, 284 ff.

Grund enthalten, die Reihe der objektiven Begriffe ſo und nicht anders zu denken? d. h. ob die Darſtellung auch eigentliche Wahrheit enthalte? Alles dieſes verneint der Idealiſt, und ſchreibt es der Kurzſichtigkeit unſrer ſinnlichen Erkenntniß, der Sinnestäuſchung, zu: er wird durch ſeine beſſre Vernunft überführt, daß keine Subſtanz körperlich ſei, keine Vorſtellung Wahrheit enthalte; hingegen behauptet der Dualiſt, und als ſolcher auch Mendelsſohn, daß es ſowohl körperliche als geiſtige Subſtanzen gebe, und auch außer uns Subſtanzen vorhanden ſein, welche zu ſinnlichen Empfindungen und Gedanken die Urbilder ausmachen, bloß gedacht werden, aber nicht denken können. Die Vorſtellungen, welche wir von ſolchen materiellen Weſen haben, ſind ihm keine Folge unſrer Schwachheit, ſondern fließen vielmehr aus der poſitiven Kraft unſrer Seele, ſind allen denkenden Weſen gemein, und mithin wirkliche Vorſtellungen, objektive Wahrheit.[1])

Zwiſchen den beiden Arten der Seelenvermögen, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, ſetzt Mendelsſohn — hierin weicht er von Wolf ab — noch die Billigung, das Wohlgefallen, den Beifall: ein Vermögen, welches zu keinem der beiden genannten Arten gehört, und ſich ſowohl von der Erkenntniß der Wahrheit, als auch von der Begierde, von dem Verlangen nach dem Guten — obwohl ſein Ziel dahin iſt — unterſcheidet; es iſt der Keim der Begierde, aber nicht dieſe ſelbſt, gleichſam der Uebergang vom Erkennen zum Begehren, die Verbindung beider durch eine feine Abſtufung, welche nur nach einem gewiſſen Abſtande bemerkbar wird.

Blicken wir nun auf die vorgeführte Erkenntnißtheorie zurück, ſo ſehen wir, daß die Erkenntniß in verſchiedener Rückſicht betrachtet werden kann: entweder inſoweit ſie wahr oder falſch iſt — das Materiale, oder inſofern ſie Luſt oder Unluſt, Billigung oder Mißbilligung erregt, welches Mendelsſohn das Formale der Erkennt-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 289 ff.

niß nennt. Bei dem Materialen findet keine Abſtufung, kein Mehr oder Weniger ſtatt, und daher trennt dieſes nur das Denkbare vom Nichtdenkbaren; das Formale hingegen hat nicht allein dieſe Abſtufung, ſondern ſein eigentliches Weſen beſteht in einer Vergleichung, in einem Mehr oder Weniger, woraus das Schöne und Häßliche, Gute und Böſe, Unvollkommene und Vollkommene folgt.

Wir wenden uns nun von der Erkenntnißtheorie zunächſt zu der Betrachtung eines wichtigen Punktes in den Philoſophemen Mendelsſohn's — zu dem geſunden Menſchenverſtande, welcher ihm der höchſte Richter über Irrthum und Wahrheit iſt, und bei allen Unterſuchungen und Handlungen den Ausſchlag geben ſoll.

Es iſt eine nicht zu überſehende Erſcheinung in der Philoſophie der Zeit, mit welcher wir uns hier beſchäftigen, wie ſie ohne einen feſten Mittelpunkt gefunden zu haben, unaufhörlich zwiſchen Myſticismus und Skepticismus ſchwankt. Während jener keinen Anſpruch macht die Wahrheit durch ſich ſelbſt zu erkennen, ja in nicht ſeltenen Fällen die Möglichkeit aufgibt, zur Erkenntniß gelangen zu können, und durch die Eingabe eines höhern Weſens, eines hoch erhabenen Gottes, oder einer von ihm ausgegangenen Offenbarung den Menſchen zur Erkenntniß führt, will dieſer den Menſchengeiſt und die Vernunft alle Fähigkeiten abſprechen, an die Möglichkeit aller Erkenntniß zweifeln. Zwiſchen beide tritt nun als Vermittler der geſunde Menſchenverſtand. Er will den ſo lange ſchwankenden Geiſt in einen ſichern Hafen führen, mitten im Menſchen ſelbſt ſeine Hütte aufſchlagen: er will nicht wie der Miſticismus das Uebernatürliche, das der gewöhnliche Verſtand nicht zu faſſen vermag, zur Aushilfe der vernünftigen Erkenntniß herbeirufen, eben ſo wenig der Alles verwerfenden, dem Leben alle Stützpunkte raubenden Skepſis ſich ergeben, ſondern der Menſchheit in der innern Ueberzeugung, in dem allgemeinen und allein richtigen Urtheile des Herzens einen feſten Halt ſichern. Erfahrungen, Lebenserfahrungen, welcher Jeder an ſich und in ſich, ſei es durch die Sinne oder durch andere

Werkzeuge gemacht, Ueberzeugungen, welche ſich ihm als wahr und untrüglich gezeigt haben, bilden die Grundlage des geſunden Menſchenverſtandes. Er legt die auszumachenden Dinge Jedem, dem Gott Verſtand und ein fühlend Herz gegeben, zur Beurtheilung vor, und eben deshalb fanden auch die Lehren der Philoſophen, welche den geſunden Menſchenverſtand als höchſtes Criterium anerkannt haben, eine ſolche Ausbreitung. Für Mendelsſohn iſt nun — und hierin liegt beſonders ſeine Aehnlichkeit mit den Schotten — der geſunde Menſchenverſtand, wie geſagt, das höchſte Criterium für Wahrheit und Irrthum, „der Grundſatz, deſſen Göttlichkeit er von Allen anerkannt wiſſen will.“

Geſunder Menſchenverſtand und Vernunft ſind ihm im Grunde einerlei, und fließen beide aus einer Quelle — ihr Unterſchied beruht nur in der Form. Mit der Vernunft unterſcheiden wir das Wahre vom Falſchen, das Gute vom Böſen, und erwägen die Gründe für oder wider einen philoſophiſchen Satz; durch den bon sens, durch Empfindung und Geſchmack fühlen wir gleichſam das Wahre, Schöne und Gute. Da aber die Schönheit in der äußerlich ſinnlichen Empfindung allzu wandelbar iſt, als daß ſie ſich aus unumſtößlichen Gründen ſollte herleiten laſſen; da der Erkenntnißgründe auch zu viel ſind, als daß wir alles erforſchen könnten, ſo muß der Geſchmack, der geſunde Menſchenverſtand, hier entſcheidend eintreten. Bon sens iſt eine geübte Vernunft: beide wirken nach ähnlichen Regeln, er iſt daſſelbe, was der Geſchmack in den ſchönen Wiſſenſchaften und Künſten iſt; wie dieſer eher mit der Wahrheit fertig wird, als die beſonnenere Kritik, eben ſo ſchnell entſcheidet der Wahrheitsſinn: er thut beim Empfinden eiligere Schritte, geht raſch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen, wankend gemacht zu werden. Die Vernunft fühlt gleichſam mit dem Stab umher, ehe ſie einen Schritt wagt, ſie wankt denſelben Weg, zwar vorſichtig, aber nicht ohne Furcht und Zittern, ſie geht langſam, ſo daß wir die Verbindung der Mittelbegriffe wahrnehmen, der geſunde Menſchenverſtand hingegen ſo ſchnell,

daß wir von der ganzen Folge der Begriffe nichts behalten, als Anfang und Ende.[1])

Mendelsſohn iſt von der Wahrheit und Unfehlbarkeit des bon sens, oder wie er ihn ſonſt nennt — geſunder Menſchenverſtand, Gemeinſinn, common sense, sensus communis — ſo völlig überzeugt, daß er ſogar zu der Behauptung kommt, das Urtheil deſſelben in richtige Vernunftſchlüſſe auflöſen zu können. Von dieſem Geſichtspunkte aus, will er auch die Vernunft jederzeit dem geſunden Menſchenverſtande unterordnen. So oft jene weit hinter dieſem zurückbleibt, oder gar von demſelben abweicht, und in Gefahr iſt, auf Irrwege zu gerathen, darf ſelbſt der Weltweiſe ſeiner Vernunft nicht trauen und dem geſunden Menſchenverſtande widerſprechen, ſondern muß ihr vielmehr Stillſchweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, ſie in die rechte Bahn zurückzuführen.[2]) Mendelsſohn „beſcheidet," wie ſeine ſchottiſchen Meinungsgenoſſen ſagen, „und thut Verzicht auf die Befriedigung der Vernunft, da ſie in dieſem Leben doch nicht völlig zu befriedigen ſei."

Aehnlich beſtimmt Mendelsſohn auch das Verhältniß des geſunden Menſchenverſtandes zur Speculation. Er weiſt letzterer bloß das Geſchäft an, die Ausſprüche des erſtern zu berichtigen und ſo viel als möglich in Vernunfterkenntniß zu verwandeln. So lange ſie beide in gutem Vernehmen ſind, folgt er ihnen, wohin ſie ihn führen; kommen ſie aber in Conflikt, und iſt er der Speculation eine Zeit lang durch Dornen und Hecken gefolgt, ſo ſucht er ſich zu orientiren, und beide wo möglich auf den Punkt zurückzuführen, von welchem ſie ausgegangen ſind. Eine auffallende Aehnlichkeit zeigt ſich in dieſem Verfahren zwiſchen Mendelsſohn und Berkeley, welcher trotz ſeiner Zweifelsſucht den geſunden Menſchenverſtand dennoch annimmt; er ſagt in den berühmten Dialogen zwiſchen Hylas und Philonous: the same principles, which at first view lead to scepticism, pursued to a

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 265, 283; IV, 1, 80 f.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 316.

certain point, bring man back to common sense. Aus einem ſolchen Kampfe mit der Speculation geht gewöhnlich der geſunde Menſchenverſtand als Sieger hervor, denn ſelbſt wenn die Gründe der Speculation überwiegend ſind, iſt er nicht zum Nachgeben zu bringen, und beruft ſich für ſeine Untrüglichkeit auf die tägliche Erfahrung, welche zeigt, daß der Menſch mit dem natürlichen, geſunden Menſchenverſtande Urtheile fällt und Verſuche anſtellt. „Die Erfahrung lehrt, daß in den meiſten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinſinns iſt, ſeine Beharrlichkeit iſt ſelten bloßer Eigenſinn, denn bei fortgeſetztem Nachdenken neigt ſich gewöhnlich die Schale der Speculation.“[1])

Solcher Geſtalt erkennt Mendelsſohn den geſunden Menſchenverſtand als die Wahrheit κατ' ἐξοχήν an, und bei der Untrüglichkeit ſeines Ausſpruchs nimmt er ihn zum Leitfaden ſeiner Speculation. Von dem Grundſatze ausgehend, daß die Speculation ohne dieſen Führer gefährlich ſei, und in Uebereinſtimmung mit Reid, leicht zur Skepſis führe, warnt er alle ſpeculativen Denker und hält es für nothwendig, durch eclatante Beiſpiele darzuthun, welcher Gefahr ſie ſich ausſetzen, wenn ſie ſich dieſer „ſpröden Dame“ ohne allen Leitfaden überlaſſen. Er ruft dem Menſchen, deſſen Vernunft durch Sophiſtereien noch nicht verdorben iſt, zu, nur getroſt dem geſunden Menſchenverſtande zu folgen, und ſeine Glückſeligkeit ſei ihm ſicher.[2]) Wie in der Moral, gilt ihm dieſes Criterium auch in der Erziehung ſeiner Kinder; ſo äußert er in einem Briefe an Homberg, den Erzieher ſeines Sohnes: „Ich bin kein Freund von Zwang, der geſunde Menſchenverſtand wird ihn (den Sohn) ſchon zum Ziele führen.“[3]) Dieſem breiten Allerweltsgebiete des common sense accommodirte er auch ſeine Methode an, und ſuchte die Meinungen der Philoſophen, welche ſich gegen den Gemeinſinn erklärt haben, mit dem geſunden Menſchen-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 12, 318.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 16.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 610.

verſtande zu ſtürzen: er begnügt ſich ſeine Gründe ſo vorzutragen, wie ſie unabhängig von allen Syſtemen durch den bloßen bon sens aufgefaßt werden können — die Begriffe ohne Wortgepränge und Bilderſchmuck ſo vorzuſtellen, iſt ihm die einzig und allein beſte Methode, „der Zunder, mit welchem er den Verſtand aufzulöſen vor hat.“[1])

Obgleich nun Mendelsſohn im geſunden Menſchenverſtande ganz mit den Schotten übereinſtimmt, ſo iſt doch nicht anzunehmen, daß er von ihnen ausgegangen iſt; er liegt vielmehr, wie wir oben (S. 40) zu zeigen verſucht haben, in der ganzen Richtung der damaligen Denkweiſe. Verfolgen wir den Urſprung geſchichtlich, wie etwa Mendelsſohn durch die ihm bekannten Syſteme dazu gelangte, ſo finden wir im Grunde ſchon bei Leibniz, daß er ſich, da die moraliſchen Principien der Vernunft allein nicht bekannt ſind, auf innere Erfahrung, auf einen Inſtinkt, welcher ein Gehilfe der Vernunft, Rath der Natur iſt, beruft, und wenn Wolf (Metaphyſik 300) den Willen für eine Neigung des Gemüths hält, ſo bedarf es nur eines Sprunges, dieſes Gemüth auf alle Moral anzuwenden, und den geſunden Menſchenverſtand, den common sense, daraus zu conſtruiren. Vielleicht kam die Theorie der Schotten Mendelsſohn zu Hilfe, denn gekannt hat er ſie, wie dieſes aus dem Aufſatze „die Bildſäule,“[2]) deutlich hervorgeht. Wahrſcheinlich aber hat er mit ihnen aus einer Quelle geſchöpft, denn abgeſehen davon, daß der Lockeſche Senſualismus den geſunden Menſchenverſtand mit ſich führt, liegt er im Keime in Shaftesbury, und mit deſſen Schriften war Mendelsſohn zu vertraut, als daß ihm dieſer Anfang entgangen ſein ſollte. Shaftesbury's Begriffe von Sympathie ſind nichts anders, als ein unausgebildeter common sense (vgl. misc. reſl. IV, 2, 214). Auch Rouſſeau, welcher auf Mendelsſohn merklichen Einfluß übte, hatte den geſunden Menſchenverſtand als Criterium angenommen, obwohl er ihn nie beim rechten Namen nennt, ſo: c'est le sentiment intérieur qui doit me conduire (Emile,

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 446 ff., 564, 704.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 385—399.

III, 129); oder: ma règle est de me livrer au sentiment plus qu'à la raison (ibid. III, 42); dieſer unterſcheidet ſich nur darin von den Schotten, daß er die Vernunft über das sentiment ſetzt, und dieſes nur in Begleitung jener auftreten läßt (vgl. Emile II, 112).

Gehen wir nun nach dieſen allgemeinen Betrachtungen auf ſeine Seelenlehre näher ein, ſo ergibt ſich auf die Frage: was nach Mendelsſohn die Seele ſei? die Antwort von ſelbſt. Alle Begriffe, Empfindungen und Neigungen ſind in der Seele eingewickelt und verborgen, wir brauchen nur uns ſelbſt, unſre Wirkungen zu fühlen, ſo wiſſen wir, was die Seele iſt. Eine unendliche Menge von Erkenntniſſen, Begriffen und Neigungen beſchäftigen uns unaufhörlich, dieſe ſind unzertrennlich verknüpft, ſo daß ſie auch irgendwo unzertrennlich angefunden werden müſſen; wir müſſen eine Subſtanz annehmen, welche alle dieſe Begriffe als Beſtandtheile vereint. Dieſe einfache, unendliche Subſtanz, die Vorſtellungen hat, alle Begierden, Begriffe und Neigungen vereint, alle Eindrücke aufnimmt, gegen einander bezieht, mit einander vergleicht u. ſ. w. iſt die Seele;[1]) ſie beſitzt das Vermögen und die Kraft zu denken und zu wollen, Denken und Wollen ſind ihre Grundthätigkeiten, die primitiven Kräfte derſelben. In ſeiner Seelenlehre ganz beſonders ſchließt ſich Mendelsſohn eng an die Leibniz-Wolfſche Schule — ſeine Definitionen ſind faſt ganz aus Wolf entnommen —, und auch Leſſing ſteht hierin mit ihm auf gleichem Boden. Dieſer nimmt nicht, wie Jacobi es will, die Seele für einen bloßen Affekt, er betrachtet ſie vielmehr als ein einfaches Weſen: „die Seele iſt ein einfaches Weſen, welches unendlicher Vorſtellungen fähig iſt.“[2])

Vermöge ſeines Standpunktes verfällt Mendelsſohn auf das vielen Wolfianern, wie Reimarus, Meier u. A. eigne Beſtreben, zu zeigen, daß die Materie nicht denken könne. Es iſt ihm gleichgültig, ob ſie aus lauter untheilbaren, denkenden Atomen beſtehe, oder ob eine einzige, untheilbare, denkende Subſtanz in die organiſirte Ma-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 158, 211, 258.
2) Leſſing's ſämmtl. Werke XI, 458.

terie gesetzt werde, niemals ist sie eine Substanz, denn sie ist aus trennbaren Theilen zusammengesetzt, deren jedes für sich sein eignes Dasein hat; die Kraft zu denken kann ihr also nicht zukommen, da zu dieser Thätigkeit Vieles in Einem versammelt sein muß. Von dem Begriffe der Leibnizschen Monadenlehre ausgehend, verfährt er in seinem Sinne gegen den von d'Alembert, wie schon früher von Locke der Immaterialität der Seele gemachten Einwurf, daß die Seele, obgleich von Natur des Denkens nicht fähig, dennoch von dem Allmächtigen mit dieser Eigenschaft ausgerüstet sein könne. Er behauptet, zum Denken müssen nothwendig viele Substanzen in Einer zusammenkommen, die Materie höre aber niemals auf, aus vielen zu bestehen; wolle man sie dennoch als denkend betrachten, so liege hierin ein Widerspruch; auch könne die Allmacht der Natur keine Kraft beilegen, die ihr nicht natürlich zukomme. Aehnlichkeit mit diesem Beweise findet sich bei dem Wolfianer Bilfinger, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Mendelssohn mit dessen Schriften bekannt war, und sie zu seinen Arbeiten benutzt hat, obgleich wir sonst nirgends directe Beziehungen auf ihn finden. Bilfinger sagt in seinen dilucidat. §. 271: Si repraesentatio fit in corpore, alia est pars hanc partem, alia pars repraesentans istam. Nulla ibi reductio ad commune individuum repraesentans locum habet quemadmodum hic. — Ein andrer Beweis Mendelssohn's für die Unkörperlichkeit der Seele ist nach seiner eigenen Angabe aus Plotin, Ennead. 14, VII, entlehnt.

Da also die Seele als Substanz allein die Kraft zum Denken und Vorstellen hat, ja da die Denk- und Vorstellungskraft, das ganze Wesen und die innere Möglichkeit derselben ausmacht, so kann sie nicht, wie Locke behauptet, der hierin dem Aristoteles folgt, wie Leibniz Platon zum Vorbilde hat, mit einer glatten Tafel zu vergleichen sein, in welcher die Vorstellungen, die sich auf ein Objekt beziehen, von außen gegeben sind und wie Buchstaben erst eingegraben werden müssen, sondern sobald sie vorhanden ist, muß sie auch Vorstellungen haben, jede Seele muß also auch gleich bei ihrem Eintritte in das

Leben mit ſolchen begabt ſein, denn eine Seele kann eben ſo wenig ohne ſie gedacht werden, wie Kraft ohne Wirkung. In dem erſten Kindesalter ſchlummern dieſe in verworrenen eingewickelten Begriffen, ſo daß ſie von ihr ſelbſt nicht erkannt werden, die Seele ſelbſt nicht zum Selbſtbewußtſein kommt, bis die ſinnlichen von Außen ſich aufdringenden Eindrücke Anläſſe und Gelegenheiten abgeben, durch welche ihre Vorſtellungen ſich entwickeln. In einem ähnlichen, ſich ſelbſt unbewußten Zuſtande befindet ſich dieſelbe auch im Schlafe; doch müſſen auch alsdann noch Begriffe da ſein, die Gegenſtände müſſen durch ſchwächere Eindrücke auf die Sinne des Schlafenden wirken, und wenigſtens ſchwache Empfindungen erregen, ſonſt würden ihn ſtärkere nicht aufwecken können.

In allen dieſen Beſtimmungen iſt Mendelsſohn's Standpunkt nicht zu verkennen: das Leibnizſche Syſtem, welches das Poſitive und Negative in ſich zuſammenfaßt, mußte ihn conſequenter Weiſe hierauf führen, ſo wie auch zu ſeinem Beweiſe für die Unſterblichkeit.

Haben wir auch oben (S. 12) geſehen, daß Abbt's Fragen und Aufforderungen Veranlaſſung zur Bearbeitung des Phädon boten, ſo ſcheint doch Mendelsſohn nichts deſto weniger durch den Materialismus noch beſonders dazu angeregt zu ſein. Im Jahre 1758 wurde das Werk des Helvetius, das voll des Atheismus und Materialismus war, veröffentlicht, und bei der allgemeinen Vorliebe der Deutſchen für die franzöſiſche Literatur auch bald nach Deutſchland verbreitet. Helvetius erklärte in ſeiner Schrift die Seele für nichts, als den Körper ſelbſt, alles leitete er von den Sinnen ab: die Quelle der Empfindlichkeit, der Körper, hört mit dem Leben auf, alſo folgt, daß der Glaube an Unſterblichkeit ein — Unglaube ſei. Gegen dieſe Ausſprüche, welche die geiſtigen Erſcheinungen als ein bloßes Reſultat zuſammenſtimmender phyſiſcher Urſachen betrachten, wandte Mendelsſohn im Phädon Platon's Polemik gegen Philolaos, welcher die Seele für eine Harmonie zuſammengeſetzter Theile hielt. Es ſetzt, ſagt er,[1])

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 154 ff.

jede Verbindung ſchon ein Denken voraus, Ausdehnung und Bewegung ſind Vorſtellungen des denkenden Weſens, von dem, was außer uns iſt.[1])

Von der Veränderlichkeit und Bewegung geht Mendelsſohn in ſeinem Beweiſe für die Unſterblichkeit aus, und ſtellt folgende Sätze als ausgemacht hin:[2])

1) Zu jeder natürlichen Veränderung wird dreierlei erfordert:
   a) ein Zuſtand eines veränderlichen Dinges, der aufhöre;
   b) ein andrer, der ſeine Stelle vertrete;
   c) die mittleren Zuſtände, oder der Uebergang, damit die Veränderung nicht plötzlich, ſondern allmälig geſchehe.
2) Was veränderlich iſt, bleibt keinen Augenblick, ohne wirklich verändert zu werden.
3) Die Folge der Zeit geht in einem fort, und es gibt keine zwei Augenblicke, die ſich einander die nächſten ſind.
4) Die Folge der Veränderung kommt mit der Folge der Zeit überein, und iſt ebenfalls ſo ſtetig, ſo aneinander hängend, daß man keine Zuſtände angeben kann, die ſich einander die nächſten wären, oder zwiſchen welchen nicht ein Uebergang ſtattfinden ſollte.

Tod und Leben ſind nun Glieder einer ſteten Reihe von Veränderungen, welche durch ſtufenweiſe Uebergänge auf das Genaueſte mit einander verbunden ſind; denn die Natur kennt keine Veränderung, die plötzlich und ohne Uebergang geſchehen könnte. Tod, Leben und Verweſung ſind Glieder einer ununterbrochenen Kette, allmälige Aus- und Einwicklungen, die dem menſchlichen Auge freilich als beſtimmt und abgeſonderte Theile erſcheinen, es aber in der That nicht ſein können. Sagen wir nun, die Seele ſtirbt, ſo heißt das, ihre Kräfte und Vermögen hören auf in Thätigkeit zu ſein;

1) Unwillkürlich wird man hierbei an den Satz erinnert: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. 126 ff.

dieſes kann, vorausgeſetzter Maßen, nur plötzlich oder allmälig geſchehen. Plötzlich kann die Seele nicht vergehen, nicht in einem Nu verſchwinden, denn die Natur kann keine Zernichtung hervorbringen — die Seele iſt alſo von Natur nicht ſterblich. Sie müßte etwa von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit vernichtet, und in ihr Nichts aufgelöſt werden? Eine unmittelbare Hand des Wunderthäters haben wir nicht zu fürchten, denn Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, kennt keine Zernichtung, die der Natur widerſpricht. Untergehen kann alſo die Seele in Ewigkeit nicht, denn der letzte Schritt, man mag ihn noch ſo weit hinausſchieben, wäre immer noch vom Daſein zum Nichts, ein Sprung, der in dem ganzen Zuſammenhang der Dinge nicht gegründet iſt: zwiſchen Sein und Nichtſein iſt eine Kluft, welche die Natur nicht überſteigen kann. Die Seele muß alſo fortdauern, ewig vorhanden ſein, ſie muß nach der Trennung vom Leibe, ihrem Weſen gemäß, wirken und leiden, Begriffe haben, es muß ihr ein Wille, und zwar derſelbe, welchen ſie auch in dieſem Leben hatte, die Vollkommenheit, bleiben. Treffend bemerkt ein Zeit- und Glaubensgenoſſe Mendelsſohn's, Sal. Maimon, ein in der Geſchichte der Kantſchen Philoſophie wohl bekannter Mann (S. Maimon's Leben S. 176), über ihn: „Sein Gott iſt das Ideal der höchſten Vollkommenheit, ſeiner Moral liegt die Idee der höchſten Vollkommenheit zu Grunde, das Princip ſeiner Aeſthetik iſt ſinnliche Vollkommenheit, und ſein eignes Leben war Vollkommenheit.“ Dieſes Streben, auf das er bei allen ſeinen Unterſuchungen als Endreſultat zurückkommt, wohnt der Seele inne, ſie hat eine Neigung zur Vollkommenheit, dieſe iſt allen denkenden Weſen, ja der Gottheit ſelbſt in dem allerhöchſten Maaße urſprünglich gemein.[1])

Nachdem Mendelsſohn nun bewieſen, daß die Seele fortdauere, und ihre Fähigkeiten entwickle, kommt er zu der myſteriöſen Frage,

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 121, 129 f., 312, 376.

wie sie fortdauere, wo die abgeschiedenen Geister sich aufhalten, womit sie sich beschäftigen, wie die Tugendhaften belohnt, und die Lasterhaften zur bessern Erkenntniß gebracht werden? Hier endet sein Beruf, hier hört auch seine Weisheit auf. Er ist genöthigt, von der Erfahrung, der er wohl sonst wahre Erkenntniß beilegt, abzugehen, indem wir nicht durch Beobachtung vermittelst der Sinne, wie bei dem Körper, erfahren können, was nach der Trennung vom Leibe mit der Seele vorgeht, — dieses muß bloß durch die Vernunft ausgemacht werden, denn die Seele hat durch den Tod die Mittel verloren, den menschlichen Sinnen gegenwärtig zu sein; wir verfolgen den Leib durch alle seine Veränderungen, um davon auf die Seele schließen, das Sichtbare mit dem Unsichtbaren vergleichen zu können. Da das Streben nach Vollkommenheit auch in jenem Leben fortdauert, so ist wohl nicht anzunehmen, daß sie in einen ewigen Schlummer versinke — was würden wir alsdann durch ihre Fortdauer gewinnen? Alles am Menschen, in der Schöpfung verräth Unendlichkeit, jedes Gegenwärtige ist eine Vorbereitung auf's Künftige, und so ist auch mit diesem Leben nicht Alles für uns aus — eine endlose Zukunft steht uns bevor. Unser Geist siegt über Leben und Tod, läßt den Leichnam zurück, erhebt sich über den Staub und fährt fort nach anderen natürlichen oder überirdischen Gesetzen, den Faden, der hienieden gesponnen, dort fortzuführen, und an die Vollkommenheit weiter zu arbeiten. Für die Bedürfnisse des Leibes hat der Mensch nicht mehr zu sorgen, Speise und Trank, Liebe und Wollust können ihm nicht mehr behagen, Alles was in diesem Leben Gefühl, Gaumen, Aug und Ohr ergötzte, ist allda seiner Achtung unwürdig, die thörichten Bestrebungen nach Reichthum, Ehre und Macht läßt er mit dem Körper auf Erden zurück und es bleibt ihm nichts als die Werke des Schöpfers zu beschauen, und unter der göttlichen Obhut Weisheit zu sammeln. Es ist dieses ein Leben, das der wahre Weltweise hienieden schon beginnt: Erkenntniß der Wahrheit, Freude an die Vortrefflichkeit der göttlichen Werke, ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit, ein

himmliſches Ergötzen machen die Glückſeligkeit aus, welche der Sterbliche nach tauſend Vorbereitungen, in dem Jenſeits, das mit den größten Herrlichkeiten ausgeſchmückt iſt, zu erwarten hat. Wollte man ſich mit dieſer allgemeinen, die Ruhe des Menſchengeſchlechts ſeit den älteſten Zeiten erzielenden, Antwort nicht zufrieden ſtellen, und umſtändlich wiſſen, unter welchen Geſtalten wir fortdauern, in welchen Regionen, mit welchen Sinnen und Gliedmaßen wir dort leben und weben werden, ſo tritt die beſcheidene Vernunft mit dem Finger auf dem Munde zurück — die Offenbarung ſelbſt kann uns hierüber keine nähere Auskunft geben.[1])

Auch Leſſing, welcher ſich freilich mit der Unſterblichkeitslehre nicht beſchäftigt hat, ſtimmt mit Mendelsſohn, wie im Ausgangspunkt, auch darin überein, daß die Seele einen Trieb nach Vollkommenheit habe. Ohne den Glauben an ein künftiges Leben und eine künftige Beſtrafung und Belohnung, meint er, könne keine Religion, kein Staat beſtehen, daher iſt ihm auch die Lehre von der Unſterblichkeit eine uralte, unerſchütterliche Wahrheit.[2]) Bei allen dieſen befremdet es nicht wenig, daß Leſſing, welcher ſein ganzes Leben der Erforſchung der Wahrheit widmete, die Hypotheſe der Seelenwandrung annahm: er beſchäftigte ſich mit dem Gedanken an eine Wiederkehr der Seelen in verſchiedene menſchliche Leiber, denn bei ihm muß die Seligkeit gleichſam erſtritten, nicht geſchenkt werden. „Iſt es denn ſchon ausgemacht, daß meine Seele nur einmal Menſch iſt? Iſt es denn ſchlechterdings ſo ganz unſinnig, daß ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menſchheit durchmüßte? Warum könnte jeder einzelne Menſch auch nicht mehr als einmal auf dieſer Welt vorhanden geweſen ſein?“[3]) Sollte einem

---

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 380 ff.; II, 137, 145, 176, 185 ff.; III, 263.

2) Leſſing's ſämmtl. Werke XI, 63.

3) Leſſing's ſämmtl. Werke XI, 455; Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 94, 95.

Leſſing die Lücke nicht aufgefallen ſein, welche dieſe älteſte Hypotheſe, wie er ſie nennt, ihm verurſachte? —

Trotz des Beweiſes, welchen Mendelsſohn für die Unſterblichkeit lieferte, fühlte er doch ſehr wohl, daß er damit den Zweifler nicht allſofort überführt habe, und daß dieſe Lehre einer ſolchen vernunftmäßigen Erweislichkeit noch weit weniger fähig ſei, als irgend eine philoſophiſche oder moraliſche Wahrheit.[1]) An dieſe Schwierigkeit ſtößt ſich auch Kant, wenn er ſagt: „In theoretiſcher Rückſicht kommen wir der Ueberzeugung von der Unſterblichkeit durch die ſtärkſte Anſtrengung der Vernunft nicht im Mindeſten näher, denn in der Natur der ſinnlichen Gegenſtände gibt es für uns keine Einſicht.“[2]) Da alſo Mendelsſohn keinen Grund der alle Zweifel ſtürzenden Gewißheit finden kann, ſo traut er dieſe Lehre den beruhigenden Meinungen an, und hält es für Pflicht, eine Lehre, welche den mächtigſten Einfluß auf das ganze Erdenglück und auf die Vollkommenheit des Menſchengeſchlechts übt, für ausgemachte Wahrheit anzunehmen. Er fühlt es, daß er der Lehre von der Unſterblichkeit nicht widerſprechen kann, ohne Alles, was er je für wahr und gut gehalten hat, der Zuverläſſigkeit beraubt zu ſehen. Ohne ſie iſt die Vernunft ein Traum, Tugend ein leerer Schall, Vollkommenheit ein nichtsſagendes Wort, der Menſch ſelbſt das elendſte Thier auf Erden, und der Tod das gräßlichſte Uebel, ſo ſind wir wie das Vieh hierher geſetzt worden, Futter zu ſuchen und zu ſterben, ſo hat der verworfenſte Verbrecher ſogar das Recht, ſich der Herrſchaft Gottes zu entziehen, und ein Dolch kann das Band löſen, welches den Menſchen mit Gott verbindet.

Iſt es uns aber unter keinen Umſtänden erlaubt, das uns mit der Gottheit verknüpfende Band zu zerreißen? Dürfen wir dem Ziele aller unſrer Wünſche, der von allen Sterblichen erwarteten Glückſeligkeitsſtätte, nicht entgegeneilen, den uns vorgeſteckten Weg abkürzen,

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 127.
2) Kant's geſ. Werke I, 539.

und unſre Schritte verdoppeln, um an das Ende unſrer Laufbahn anzulangen? Darf der mit Elend und Leiden, Ueberdruß und Kummer Gequälte und Gedrückte nicht aus dieſer überläſtigen Welt entfliehen, und ſich aus dem elenden Gefängniſſe des Lebens befreien? Darf er nicht ſelbſt Hand an ſich legen? — Dieſe Frage über den Selbſtmord beſchäftigte in der für Preußen ewig denkwürdigen Zeit des 7jährigen Krieges viele Köpfe. Es iſt bekannt, daß Friedrich der Große in trüben Tagen den Gedanken faßte, in dem Falle einer gänzlichen Niederlage ſeinem Leben durch einen Gifttrank, welchen er gleich jenem Helden des Alterthums beſtändig bei ſich trug, ein Ende zu machen. Ob ſich eine ſolche allen Glauben verleugnende That mit der Denkweiſe des großen Königs vertrug, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen; genug, durch ein ſolches — nennen wir es — Gerücht wurden die Denker ſeiner Zeit angeregt, die Zuläſſigkeit oder Unzuläſſigkeit des Selbſtmordes zu prüfen. Auch unſer Mendelsſohn hat bei ſeinem Trieb alles, was das Leben betrifft der Betrachtung zu unterziehen, uns ſeine Gedanken über die knotige Materie eröffnet, und beweiſt aus der Natur der Seele, daß der Selbſtmord ſelbſt ohne Hilfe der Religion und Offenbarung unſtatthaft ſei. Es ſteht feſt, daß die Seele in allen ihren Verhältniſſen nur das Vollkommene und Vollkommenheit Befördernde wählt und erzielt, da nun das Gefühl des geringſten Grades der Wirklichkeit unſre Vollkommenheit unendlich mehr befördert, als eine Zernichtung, ſo folgt hieraus, daß der Selbſtmord nicht allein nicht erlaubt, ſondern ſogar ſträflich iſt. Außerdem verweiſt er auf die Kräfte der Natur, welche uns den göttlichen Willen, gleich einem Orakel, verkünden, ſo lange dieſe mit dem Körper übereinſtimmen, iſt es ein Verbrechen, eine ſträfliche Empörung, ſich der Abſicht Gottes zu widerſetzen. Alle Seelenkräfte ſind von dem vernünftig Handelnden mit den Kräften der Natur in Harmonie zu bringen, und der Körper iſt ſo lange zu erhalten, bis es Gott gefällt den Menſchen in beſſre Umſtände zu verſetzen. Der Glaube an Unſterblichkeit und Vergeltung führt uns über alle Zweifel hinweg, und läßt

uns als treue Wächter ausharren an dem Ort, den der Herr uns angewiesen hat. Eine Lehre, durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, bedarf beinah keines Beweises. Mendelssohn hält es daher für Pflicht, Glaubenspflicht, diese Lehre als wahr anzunehmen, zu verbreiten und ihr seinen Beifall zu geben. Hier entscheidet also das Billigungsvermögen, welches sonst bei allen Untersuchungen, wo es ihm um Wahrheit zu thun ist, keine Annahme findet, weil er zuvor von der Wahrheit des dem Glauben Empfohlenen aus andern Gründen, und zwar vermittelst der Vernunft, überführt sein will. „Der Billigungsgrund wird zum Erkenntnißgrund, wenn wir darthun können, daß ohne diese Wahrheit der Mensch nicht glückselig sein kann.“ [1])

II.

Gott.

In Mendelssohn's Untersuchungen über das Dasein Gottes und dessen Eigenschaften, welche er in den „Morgenstunden“ und in der „Sache Gottes,“ so wie in der schon oft erwähnten Preisschrift „über die Evidenz (dritter Abschnitt),“ führt, tritt uns sogleich der Rationalismus entgegen, welchem wir schon früher begegneten. Er will das Dasein Gottes, das Walten der Vorsehung über die Schicksale der Menschen *erkennen*, vernunftgemäß beweisen, und läßt jede andre Pflicht und Verbindlichkeit, als die zu untersuchen außer Acht. Da das Erkennen als Thätigkeit der Vernunft von unserm Willen nicht abhängig gemacht wird, so ist auch die Nothwendigkeit das Untersuchte anzunehmen gewissermaßen keine sittliche, sondern eine physische. Bei einer so wichtigen auf die Glückseligkeit und die Ruhe des Menschen den mächtigsten Einfluß übenden Lehre, wie die vom Dasein Gottes, sich *von vorn herein* mit einer Glaubenspflicht, wie

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. II, 308 ff.

dieſes Princip Baſedow aufgeſtellt hat, zu begnügen, hält Mendelsſohn für eben ſo ſchädlich, als geeignet zu Aberglauben und Schwärmerei zu führen.

Er unterſcheidet auch hier, gleich dem Mathematiker, einen theoretiſchen, rein ſpeculativen und einen praktiſchen Theil. Der erſte kann mit aller Strenge wiſſenſchaftlicher Methode behandelt, es können Begriffe entwickelt und in ihre einfachſten Merkmale und Verhältniſſe aufgelöſt werden — doch führt dieſes zu weiter nichts, als zu einer Verbindung und Trennung dieſer Begriffe, zu einer Vergleichung und Auflöſung der Merkmale, zu einer Speculation, die auch der Atheiſt zugeben kann, ohne von dem Daſein einer Gottheit überführt zu ſein. Um nun den Gottesleugner von einer Wirklichkeit zu überzeugen, ſucht Mendelsſohn den Uebergang aus dem Reich der idealiſchen Weſen in das der Wirklichkeit, und will Begriffe mit Daſein, Wirklichkeit und Möglichkeit verbinden, mit andern Worten, das Daſein Gottes vernunftgemäß demonſtriren. Seiner mathematiſchen Verfahrungsweiſe zufolge gibt er folgende, ſich aus der Erkenntnißtheorie entwickelnden, Axiomata:

1) Was wahr iſt, muß durch poſitive Denkungskraft dafür erkannt werden können.
2) Weſſen Daſein durch keine poſitive Denkungskraft erkannt werden kann, das iſt nicht wirklich vorhanden.
3) Weſſen Nichtſein keinem vernünftigen Weſen begreiflich ſein kann, das iſt wirklich vorhanden.[1])
4) Wenn ein Satz: A iſt B, wahr ſein ſoll, ſo muß vermöge der poſitiven Denkungskraft, zwiſchen dem Subjekte A und dem Prädikate B eine Verbindung anerkannt werden können.

1) Indem Mendelsſohn hier als ein Criterium hinzuſetzt: „Wenn alſo von einem denkbaren Begriffe erwieſen werden könnte, daß er ohne reales objektives Daſein nicht gedacht werden könne, ſo iſt zugleich erwieſen, daß er objektiviſch wirklich ſein müſſe," ſo baut er ſich, um über die ungeheure Kluft zwiſchen Möglichkeit und Daſein hinüberzukommen, hier unvermerkt eine Brücke, an deren Haltbarkeit Kant zweifelt (vgl. Jenaer Allg. Litteraturzeitung, Jan. 1786, Nr. 7).

5) Dieſe Verbindung beruhet entweder auf dem Materialen der Erkenntniß des Subjekts A, oder auf dem Formalen derſelben.

6) Wenn alſo von einem Begriffe A das wirkliche Daſein ausgeſagt wird, ſo iſt A entweder deswegen wirklich vorhanden, weil es nicht anders, als mit dieſem Prädikate denkbar iſt; oder deswegen, weil es nicht anders ein Gegenſtand der Billigung und des Beifalls werden kann.

7) Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A iſt nicht B, ebenſo denkbar iſt, als der Satz: A iſt B, ſo kann dieſer nicht anders wahr werden, als in ſo fern er das Beſte iſt, und von einer wählenden Urſache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können; oder: Unter zweien gleich denkbaren oder möglichen Dingen kann nur Dasjenige wirklich werden, welches das Beſte iſt.

Mendelsſohn verwirft die beiden Beweisarten a posteriori, welche auf das Zeugniß der äußern und innern Sinne, das Daſein einer veränderlichen Welt, oder eines veränderlichen, denkenden Weſens beruhen, weil eben dieſe Vorausſetzungen nicht von allen Philoſophen zugegeben werden: er iſt eingedenk, wie der Idealiſt das wirkliche Daſein einer materiellen Welt, der Egoiſt das Daſein aller Subſtanzen außer ſich leugnet, der Spinoziſt ſich ſelbſt für keine für ſich beſtehende Wahrheit, ſondern für einen bloßen Gedanken von Gott hält, und erfaßt, um allen dieſen Einwürfen ſcheinbar zu entgehen, den a prioriſchen Beweis — ein Verfahren, das uns wiederum deutlich zeigt, wie er bemüht war, Spinoza mit Leibniz zu verbinden, oder wenigſtens beide mit einander zu nähern. Obwohl Leibniz den ontologiſchen Beweis des Des Cartes wieder aufnimmt, ſo iſt es doch auch der Punkt geweſen, in welchem er von ihm zuerſt abwich, und ſich zu einer andern Form des Beweiſes, welcher nicht gar fern von Spinoza liegt, bequemte. Er definirt Gott als ein ens a se, ein Weſen, dem Möglichkeit, alſo auch Wirklichkeit zukommt (Erdmann, Geſch. d. neuern Philoſ. 2, 2. 140—146), oder wie Mendelsſohn

dieſes in dem Satze ausſpricht: Ein Gott iſt denkbar, alſo auch wirklich vorhanden.

Vermöge ſeines Standpunktes hält Mendelsſohn an dieſe Beweisart feſt, und geht kühnen Schrittes aus dem Reiche der idealiſchen Weſen in das Reich der Wirklichkeit über: ein Schritt, welcher in dem ganzen Bezirke der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß kein Beiſpiel aufzuweiſen hat, daß von Begriffen geradezu auf die Sache, von idealiſtiſchen Dingen unmittelbar auf reales Vorhandenſein geſchloſſen werden kann; ein Schritt, der auch nur, wenn von dem nothwendigen Weſen die Rede iſt, mit aller Zuverläſſigkeit gewagt werden darf, denn wenn das nothwendige, unendliche Weſen gedacht werden kann, ſo muß es auch wirkliches, objektives Daſein haben.[1])

In dieſem Beweiſe, welchen Mendelsſohn auf Des Cartes zurückführt, der ſich aber, ſeiner Grundidee nach, ſchon bei Auguſtin findet, geht er auf den Erfinder ſelbſt zurück. Des Cartes ſetzte ſtatt des Nothwendigen das unendlich vollkommene Weſen, dieſes kann keine veränderliche Schranken haben, und muß alſo Vollkommenheit im höchſten Grade beſitzen; er ſchloß, die Exiſtenz ſei eine vollkommene Eigenſchaft des Dinges, alſo liege in dem Begriffe des Nothwendigen auch die Vollkommenheit und das Vorhandenſein. Dieſem Satze tritt Leibniz, wie oben erwähnt, widerſprechend entgegen, indem er vorgibt, daß die Möglichkeit, die aus dem Vorhandenſein des Daſeins ſelbſt geſchloſſen wird, vorher erwieſen und dargethan werden müſſe, daß der Begriff auch vollkommene Wahrheiten enthalte.

Mendelsſohn füllt dieſe Lücke, im Sinne Leibnizen's, durch die Vorausſetzung aus, daß dem allerhöchſten Weſen alle Realität im höchſten Grade, alſo kein Mangel, keine Einſchränkung zukomme, die Harmonie aller Vollkommenheiten alſo weder Widerſpruch, noch Undenkbarkeit hervorbringen könne — ein Schluß, der aus der Lehre des Leibniz, daß alle Vollkommenheiten bejahende Merkmale, und umgekehrt, alle bejahenden Prädikate der Dinge Vollkommenheiten

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 34, 314.

ſind, folgt. Um nun allen Anfeindungen und Einwänden der Gegner dieſes Verfahrens zu entgehen, verſucht Mendelsſohn dem Beweiſe eine neue Wendung zu geben, und geht vom Nichtſein aus:

„Was nicht iſt, muß entweder unmöglich, oder möglich ſein. Im erſtern Falle müſſen ſich ſeine innern Beſtimmungen widerſprechen, d. h. daſſelbe Prädikat vom demſelben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen; im letztern aber werden ſie zwar keinen Widerſpruch enthalten, es wird ſich aber aus denſelben nicht begreifen laſſen, warum daſſelbe vielmehr ſein, als nicht ſein ſoll. Eins wird mit dem weſentlichen Theil deſſelben ſo wohl beſtehen können, als das Andre, aus welchem Grund das Ding möglich genannt wird. Das Daſein eines ſolchen Dinges gehört nicht zu ſeiner innern Möglichkeit, nicht zu ſeinem Weſen, auch nicht zu ſeinen Eigenſchaften, und iſt daher eine bloße Zufälligkeit (modus), deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit iſt eine Beſtimmung, die aus der bloßen Möglichkeit weder folgt noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit ſich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären läßt. — Ein ſolches Daſein iſt abhängig, nicht ſelbſtſtändig. — Nun kann dem vollkommenſten Weſen ein ſolches Daſein nicht zukommen; denn es würde ſeinem Weſen widerſprechen, indem ein Jeder einſieht, daß ein unabhängiges Daſein eine größere Vollkommenheit ſei, als ein abhängiges; daher der Satz: das allervollkommenſte Weſen hat ein zufälliges Daſein, einen offenbaren Widerſpruch enthält. Das allervollkommenſte Weſen iſt alſo entweder wirklich, oder es enthält einen Widerſpruch. Denn bloß möglich kann es nicht ſein, wie vorher erwieſen worden; daher bleibt für daſſelbe nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit oder Unmöglichkeit. Dieſes Weſen hat nichts Widerſprechendes in ſeinen Begriffen, alſo muß es auch wirklich vorhanden ſein.[1])

Mendelsſohn gibt dieſem Beweiſe noch eine andre Wendung, welche jedoch auf das Vorhergehende zurückgeführt werden kann. Er

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 35, 388 f.

ſagt nämlich: Was nicht wirklich iſt, muß entweder unbeſtimmt, oder unbeſtimmbar ſein; dann zeigt er in der weitern Argumentation, daß das allerhöchſte Weſen hinlänglich beſtimmt ſei, und ſo auf ſein nothwendiges Vorhandenſein geſchloſſen werden könne.[1]) In dieſem Vernunftſatze ſtimmen alle vernünftigen Weſen überein, er iſt Folge unſerer poſitiven Denkungskraft und als ſolche nicht bloß ſubjektive, ſondern objektive, unumſtößliche Wahrheit.

Daß unſer Denker in dieſem Verſuche ſelbſtſtändig verfuhr, und nicht etwa, wie Brandis in ſeiner verdienſtvollen, von uns an mehreren Stellen benutzten, kritiſchen Einleitung zu Mendelsſohn's philoſophiſchen Schriften meint, Kant's „einzig möglichen Beweis vom Daſein Gottes" vor Augen gehabt habe, ergibt ſich aus dem Umſtande, daß dieſer Beweis bereits 1763 ausgearbeitet war, ehe wohl noch Kant's Büchlein — es wurde 1763 gedruckt — zu ihm gelangte, und wenn auch Beide von einem Punkte, der bloßen Möglichkeit ausgehen, ſo zwingt uns dieſes nicht zu der Annahme, Mendelsſohn habe Kant zum Vorbilde gehabt. Warum ſollten nicht Beide, trotz ihres diametralen Standpunkts, auch hierin zu einer und derſelben Wahrheit gekommen ſein?

Neben dieſen Beweisarten läßt Mendelsſohn alle anderen als praktiſche beſtehen. Er räumt ein, daß bei einer Lehre, wie die Gotteslehre, es nicht bloß auf Ueberzeugung durch Demonſtration ankommt; ſie ſoll nicht allein die kalte Vernunft überzeugen, ſondern auch tiefer ins Herz dringen, das Gemüth bewegen, und zu einem dieſer Lehre gemäßen Wandel antreiben, und daher hat jeder Beweisgrund, der auch nur einige überzeugende Kraft mit ſich führt, großen Werth. Zu dieſen, praktiſchen Nutzen bringenden, Beweisarten rechnet er die Betrachtung der Natur, die Schönheit und Ordnung in der ganzen Weltſchöpfung, obgleich allen dieſen „Beweistheorien" eigentlich demonſtrative Kraft fehlt.[2])

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 36.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 46. ff.

Es ist ihm genug, das Dasein Gottes festgestellt zu haben, wie es ihm überhaupt weniger darum zu thun ist, darzuthun, was Gott ist, als sein Dasein völlig zu begründen. „Wohl uns, wenn uns unsre Gegner einräumen, daß der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse.“ Wollen wir jedoch noch weiter dringen, und fragen, was Gott selbst sei, so hat diese Frage im Grunde keine Beantwortung. „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt, so fraget weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habet, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sei? weiter keinen Verstand.“[1]) Mit dieser Frage stehen wir an den Schranken der Erkenntniß, und jeder Schritt, den wir weiter thun, ist ein Schritt in's Leere, der zu keinem Ziele führt.

Was nun Lessing betrifft, so suchen wir, vermöge seines Princips, vergeblich bei ihm nach einem Beweise für's Dasein Gottes, er hält den Begriff Gottes vielmehr für einen der Vernunft angeborenen, der also keines weitern Beweises bedarf.[2]) Gott ist ihm der unbedingte Grund alles Seins, die allgemeine Voraussetzung einer Wahrheit, welche alles Erkennbare, den Grund alles Denkens und Seins umfaßt; für ihn gibt es nur Eine Wahrheit, Einen Grund, aus dem Alles abgeleitet wird. Dieses ist Lessing's ἓν καὶ πᾶν, welches sowohl Atheisten zugeben, als Theisten, und demzufolge auch Mendelssohn mit ihm annehmen konnte.

Wir haben nun noch das Wesen Gottes und seine Eigenschaften kurz ins Auge zu fassen.

Das Wesen der Gottheit kann unsere Seele nicht in dem ganzen Umfange begreifen, aber sie denkt ihr eignes Wesen, das, was sie Wahres, Gutes und Vollkommenes hat, trennt es im Gedanken von Mangel und Unwahrheit, und geräth so auf den Begriff des vollkommensten Wesens und seiner Eigenschaften. Dieses bildet den Ursprung

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. II, 293, 390.
2) Lessing, Christenthum der Vernunft §. 6.

unſerer Begriffe von Gott, und darin liegt auch der Grund, daß wir von Gottes Eigenſchaften immer nur verneinungsweiſe ſprechen. Mendelsſohn widerlegt ſomit die Meinungen derer, welche behaupten, daß man von Gott nicht wiſſen kann, was er iſt, ſondern was er nicht iſt, und zeigt, daß die Begriffe vielmehr andeuten, was ihm nicht fehlt, obwohl auch er willig einräumt, daß wir von den Eigenſchaften des höchſten Weſens keine Anſchauung, keine ſelbſtgefühlte Vorſtellung haben. Dieſer mit Vollkommenheit handelnden Subſtanz oder höchſten Seele — wir erinnern an Leibnizen's monas monadum — kommen nun, nach Mendelsſohn in Uebereinſtimmung mit Leſſing, alle Begriffe der Seele im eminenten Sinne zu.[1]) Demzufolge müſſen wir der Gottheit ein Vorſtellen, Denken und Erkennen, einen unendlichen Verſtand, beilegen, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff und Zuſammenhang aller Wahrheiten auf das allerdeutlichſte, vollſtändigſte und ausführlichſte ſich vorſtellt. Dieſes gibt den Begriff von Weisheit, welche, da ſie unermeßlich iſt, ſich in Allweisheit ſteigert.[2]) Gott iſt aber auch von jeder Schranke und Einſchränkung frei, d. h. ſelbſtſtändig zu denken, unabhängig, und dieſe Unabhängigkeit zeigt ſich in ſeinem Daſein und Wirken, in der Abhängigkeit aller Weſen von ihm und in dem freien Willen.

Wie nun die Weisheit oder das Erkennen des Wahren die höchſte Sublimation des Verſtandes iſt, ſo iſt die Güte oder das Verlangen und Wohlgefallen der vollkommenſte Grad des Wollens. Die Güte ſtimmt mit ſeinem vollkommenſten Wiſſen überein, und hat daſſelbe zur conditio sine qua non. Aller Wille überhaupt hat bloß das Gute zum Gegenſtande, der göttliche, im Unterſchiede von dem unvollkommenen, menſchlichen Willen, der auch das ſcheinbar und minder Gute erſtrebt, nur das wahre Gute und Beſte. Wie zu dem Weſen eines jeden Willens die Freiheit gehört, daß nämlich die Hand-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 335, 379.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 283; Sache Gottes §. 13.

lung wohl überlegt ſei, und gern geſchehe, ſo auch zum Weſen des göttlichen Willens. Mendelsſohn ſchloß daher jede Nothwendigkeit aus, denn dieſe erkennt keine Ueberlegung; doch nur die metaphyſiſche, deren Gegentheil unmöglich iſt, nicht aber die moraliſche und ſittliche Nothwendigkeit — dieſe ſtreitet mit der göttlichen Freiheit nicht. Auch der göttliche Wille determinirt, folgt zuverläſſig den Regeln der Weisheit — ohne Wahl keine Freiheit.[1]) Gott muß wählen, was ſeine Weisheit als das Beſte erkannt hat; ſein Wille iſt in Allem, was er thut, vorhergehend, und zielt dahin, alles Gute hervorzubringen und alles Böſe zu verhindern.

Mit ſolchen Gedanken iſt Mendelsſohn von den beiden in der Philoſophie und Religion herrſchenden Denkweiſen, Anthropomorphismus, und theologiſchem Despotismus gleich weit entfernt: er wollte weder auf die Güte, noch auf die Größe mehr Rückſicht nehmen, ſeinen perſönlichen Gott weder über die ſublunariſche Welt erheben, und ihm nur die Sorge für die Erhaltung des Ganzen mit völligem Verzicht auf die Schickſale der Begegniſſe beilegen, noch ihn zu menſchlichen Schwachheiten herabwürdigen; beide Annahmen erſcheinen ihm als Irrthümer, als Wege zum Atheismus. Auch Leſſing ſcheint bei der Lehre von einer transcendentalen Bedeutung des göttlichen Weſens dem Anthropomorphismus nicht geneigt zu ſein: er nimmt einen ſupramundanen Gott, ein transcendentales Weſen, ein Weſen, welches über das Denken und Sein der weltlichen Dinge erhaben iſt, an; er verwahrte ſich gegen den Ausdruck: perſönlicher Gott, weil er ihm eine Beſchränkung zu enthalten ſchien, und legte ſeinem überweltlichen Gotte Bewußtſein und Handlung mit Bewußtſein bei. —

Die Betrachtung des göttlichen Willens, als nur das Beſte vollführend, bahnt uns von ſelbſt den Uebergang zu dem dritten Punkte, welchen wir noch zu betrachten haben, zu Mendelsſohn's Gedanken über die Welt oder der Kosmologie.

---

1) Moſes Mendelsſohn's Sache Gottes §. 22.

III.

Welt.

In der Kosmologie oder den Betrachtungen über die Welt gehen Mendelssohn und Lessing von einem gemeinsamen Punkte, von Leibniz, aus, und verfolgen auch theilweise denselben Weg, nur mit dem Unterschiede, daß sich bei letzterem eine gewisse Hinneigung zu Spinoza findet, während ersterer sich eng an Leibniz anschließt und nur in wenigen, mehr das Religiöse betreffenden, Fragen von ihm abweicht. Lessing stellt nämlich den Gedanken auf, daß Gott seine Vollkommenheiten getheilt, nach allen Graden gesondert denke, und erblickt hierin den Grund der Welt; Mendelssohn hingegen construirt das Weltgebäude aus der unzertheilbaren Vollkommenheit der Weisheit und Güte Gottes. Den Inbegriff der zufälligen Wesen, die jetzt sind, nebst allen ihren Verhältnissen und Verbindungen, sammt der ganzen Reihe von Veränderungen, die sie gelitten haben und leiden werden, nennt er die wirkliche Welt oder das Universum.[1])

Mendelssohn verweilt länger bei der uralten, auch von Leibniz wieder angeregten Frage, warum die Welt, wie sie ist, gerade die beste sei, da es doch in Gottes Rathschluß gelegen habe, auch eine, oder verschiedene andere zu schaffen? Die Vollkommenheit, welche er dem höchsten Wesen beilegt, so wie dessen Eigenschaften, geben uns hierauf Antwort. Der Güte Gottes, als seiner Vorsehung, dient die höchste Weisheit zur unveränderlichen Richtschnur, daher hat Gott aus allen möglichen Reihen der Dinge die allerbeste Welt gewollt, und diese allerbeste ist die wirklich existirende.[2]) Einzeln und im Ganzen betrachtet hat Alles nicht besser werden können, als es von Gott hervorgebracht worden; es ist so viel Ordnung, Schönheit und Regelmäßigkeit, so viel Harmonie in dieser Schöpfung, als in irgend einem Weltsystem hätte stattfinden können.

1) Moses Mendelssohn's Sache Gottes §. 15.
2) Moses Mendelssohn's Sache Gottes §. 41.

Seine Anſichten über die Welt, hat Mendelsſohn in kurzen Umriſſen in ſeiner Schrift „Sache Gottes oder gerettete Vorſehung“ (geſ. Schr. II, 413—451) niedergelegt, und dieſe iſt faſt ganz nach dem Muſter der Leibnizſchen Theodicée gearbeitet, ſo daß er ihr Schritt vor Schritt zu folgen ſcheint. Gegen die Behauptung der beſten Welt werden die mächtigſten Einwürfe von dem Vorhandenſein der Uebel geltend gemacht, deren Begriffe auseinanderzuſetzen, er nicht unterlaſſen hat. Nach dem Vorbilde ſeines Meiſters ſtellt er den Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Arten des Uebels feſt und nimmt, im Sinne Leibnizen's, dreierlei an:

1) metaphyſiſche Uebel, die bloßen Einſchränkungen der vernünftigen, lebendigen Dinge, im Gegenſatz zu ihren Realitäten, dem metaphyſiſchen Guten;
2) phyſiſche Uebel, wie Unluſt, Schmerz u. dgl.;
3) moraliſche Uebel oder das eigentliche Böſe.

Die weitre Ausführung könnten wir hier füglich übergehn, wenn nicht der jüdiſche Philoſoph, vermöge ſeines religiöſen Standpunkts, von ſeinem chriſtlichen Lehrer in einigen weſentlichen Punkten abwiche.

Während Leibniz den Satz aufſtellt, daß das metaphyſiſche Uebel nothwendig ſei, nothwendig, inſofern es nicht lauter Götter und auch beſchränkte Weſen geben müſſe, und annimmt, daß das Uebel unbedingt in Gottes Abſicht liege, geht Mendelsſohn von der Vorausſetzung aus, daß der Wille Gottes das Uebel in keiner andern Betrachtung auffaſſe, als um es zu verhindern; trifft es ſich dennoch, ſo ſoll dadurch nur ein größeres Gut erzielt werden. Gott kann einige Uebel zulaſſen, damit ein größeres Gut nicht ausbleibe, nicht verhindert werde; das ſittliche oder moraliſche Uebel darf aber niemals als ein ſolches Mittel zum Guten betrachtet werden, — Niemand darf Böſes thun, damit Gutes geſchehe. Betreff deſſelben flüchtet ſich Mendelsſohn, wie Leibniz, hinter eine bloße Zulaſſung,[2]) welche

1) Moſes Mendelsſohn's Sache Gottes §. 30.
2) Moſes Mendelsſohn's Sache Gottes §. 38.

aber ebenfalls in Gottes vorherbeſtimmtem Willen liegt, denn alle Dinge ſind durch das göttliche Vorherwiſſen, durch die Vorſehung von jeher beſtimmt, wenn auch nicht als unausbleiblich, ſo doch als gewiſſe Folge der mit ihnen zugleich vorhergewußten Quelle und Urſache, womit ſich Mendelsſohn gegen den ſogenannten ſtrengen Fatalismus verwahrt.

In der weitern Unterſuchung berührt er auch die Frage über die Austheilung der Güter in dieſem Leben, in deren Beantwortung er ſich eben ſo wohl von Leibniz, als auch von Leſſing entfernt. Nach Leibniz iſt das phyſiſche Leiden ſelbſt eine nothwendige Bedingung, ohne welche die Glückſeligkeit weder in dieſem, noch in jenem Leben genoſſen werden kann, denn Leiden führt erſt zum Genuß, durch Entbehrung des Guts wird der Beſitz deſſelben zum eigentlichen Beſitz. Aehnlich dienen alle Trübſale des Lebens zur Vermehrung der Glückſeligkeit, und ſind alle Uebel nicht nur nützlich, ſondern auch zum Erkennen des Guten erforderlich. Nach Mendelsſohn hingegen befördert das Gute an und für ſich die Glückſeligkeit, und der Menſch ſoll nicht durch Leiden erſt zur Tugend vorbereitet werden. Alle Tugenden, und mit ihr alle Seligkeit, würden aus dem Staate Gottes verſchwinden, wenn die Glücksgüter nach Verdienſt wären ausgetheilt worden; dadurch würde alles geiſterhebende Wohlwollen in engherzige Eigennützigkeit umgewandelt werden. Wer von der Höhe auf das Schickſal der Menſchen herabſchaut, Tugend und Laſter, Glück und Unglück, in ihren wechſelſeitigen Kämpfen und erſchütternden Umwälzungen betrachtet, und das große Schauſpiel in der unabſehbaren Reihe der unerforſchlichen Zukunft verfolgt, der wird über die ſcheinbar ungleiche Austheilung der Güter nicht murren, und mit inniger kindlicher Ergebung anbeten und wohlthun.

Mit dieſer Rechtfertigung ſchwindet auch die Schwierigkeit, die Leibniz in Abſicht auf die Beſtrafung im künftigen Leben findet; hierin ſteht Mendelsſohn wieder auf dem Boden ſeines väterlichen Glaubens, und weicht von ſeinem Freunde Leſſing auch hierin ab. Obgleich

Leſſing alle Menſchen für Ebenbilder Gottes, gleichſam eingeſchränkte Götter, hält, ſo hat er ſich doch von dem Gedanken der Erbſünde, dieſem Glaubensſatz der Kirche, nicht frei machen können; er meint, die Quelle aller unſrer Vergehungen ſei dem Adam mit dem Sündenfalle gleichſam anerſchaffen worden — das Streben nach Vollkommenheit könne dabei beſtehen, weil wir als Herren und Bändiger unſrer Leidenſchaften den Sünden entgegentreten können und müſſen. Von einer ſolchen Annahme iſt Mendelsſohn eben ſo weit entfernt, als von einer ewigen Verdammniß, dieſer abenteuerlichen Vermuthung, wie er ſie nennt. Jedes Elend iſt eine wohlverdiente Züchtigung, und ſobald dieſes phyſiſche Elend, die Strafe für die begangenen Sünden, zu der Sinnesänderung nicht mehr unentbehrlich iſt, wird der Allgütige die Strafe erlaſſen. Ueberhaupt leidet der Uebertreter im Staate des allgütigen und allgerechten Regenten keine andre Strafe, als die er ſelbſt wünſchen müßte, wenn er die Folgen und Wirkungen davon in dem wahren Lichte ſehen könnte. Jede Strafe iſt eine Wohlthat für den Menſchen und ſie wird ihm erlaſſen, ſobald ſie aufhört, Wohlthat für ihn zu ſein, denn Gott hat den Menſchen erſchaffen zu ſeiner eigenen Glückſeligkeit, und eben dieſe zu befördern, gab er ihm Geſetze. Sollte aber jede Uebertretung ewiges Elend nach ſich ziehen, ſo würde Gott ſeine Geſetze zum Verderben gegeben haben.[1]) „Kein Individuum, das der Glückſeligkeit fähig iſt, iſt zur Verdammniß, kein Bürger in dem Staate Gottes zum ewigen Elend auserſehen. Jeder wandelt ſeinen Weg, jeder durchläuft ſeine Reihe von Beſtimmungen, und gelangt von Stufe zu Stufe zu dem Grade der Glückſeligkeit, der ihm angemeſſen iſt.“[2])

Glückſeligkeit und Vollkommenheit bilden das Loſungswort, den Angelpunkt, in Mendelsſohn's Moral, in welcher er ebenfalls, wie in allen anderen Theilen ſeiner Philoſophie, die Sonderung von Praxis und Theorie feſthält, und lehrende von ausübender Moral

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 142, 244 ff.; V, 565.
2) Moſes Mendelsſohn's Sache Gottes §. 60.

ſcheidet. Jene trägt allgemeine Lebensregeln, Grundſätze, vor, welche mit theoretiſcher Strenge bewieſen werden können, allgemeine Grundſätze, welche eigentlich jedes Beweiſes enthoben ſind, indem alle Menſchen gemeinſchaftliche Erkenntniß, gemeinſchaftliche Begriffe und Urtheile von Gut und Böſe haben, und ſich dergeſtalt die allgemeinen Maximen zu Naturgeſetzen ſtempeln. Allen Menſchen iſt ein summum bonum quo tendimus omnes, Ein Ziel, wohin ihre moraliſche Natur führt, Eine Richtſchnur, welche ſie niemals aus den Augen laſſen, und Ein Leitfaden, der durch das Labyrinth der menſchlichen Handlungen begleiten muß.

Das Leibniz-Wolffſche Moralſyſtem, das Streben nach Vollkommenheit und Glückſeligkeit, welches, wie auch Kant (Kritik der reinen Vernunft S. 70) geſteht, obwohl er das ganze Gebäude umſtößt, auf Vernunft beruht, mußte Mendelsſohn auch nothwendig zur Freiheit des Willens führen, welche er, wie Leibniz, mit dem Determinismus vereint. Auch bei Leſſing kann man dieſe Lehre finden, obwohl er ſowohl gegen Determinismus, als auch gegen eine Freiheit des Willens polemiſirt. Mendelsſohn betrachtet den Menſchen als freies Weſen, das keinen Zwang ertragen kann, und in der Wahl der Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit Bewegungsgründe zu den Handlungen finden ſoll; dieſe legen dem freien, ſich ſelbſt beſtimmenden Menſchen keinen phyſiſchen Zwang, ſondern nur moraliſche Nothwendigkeit auf.[1]) Leſſing hingegen beugt ſeinen Nacken dem Zwange der Geſetze, und der Nothwendigkeit, nach den Vorſtellungen des Beſten zu handeln, geſteht er den Vorzug zu, vor der kahlen Vermögenheit bald ſo, bald anders handeln zu können. Er will ſich nicht ſelbſt überlaſſen bleiben, nicht jener blinden Kraft, welche dem Spiele des Zufalls unterworfen iſt. „Was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit nimmt? Etwas — wenn es Etwas iſt — was wir nicht brauchen, was wir weder zu unſrer Thätigkeit hier, noch

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 53.

zu unſrer Glückſeligkeit dort brauchen. Zwang und Nothwendigkeit, nach welcher die Vorſtellung des Beſten wirkt, um wie viel willkommner ſind ſie mir, als kahle Vermögenheit, bald ſo, bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beſte muß.“[1]) Leſſing verzichtet lieber auf die Freiheit, als daß er dieſer das Wort rede, und will ſich gern blindlings dem Geſetze Gottes unterwerfen — welches auch als Beweis dient, daß er kein Atheiſt war.

Was bildet nun aber bei der Willensfreiheit nach Mendelsſohn den Regulator für die Handlungsweiſe der Menſchen? Was beſtimmt den freien Willen ſo, und nicht anders zu handeln? Da bei einem freien Weſen kein phyſiſcher Zwang ſtattfindet, ſo kann es auch nur durch Bewegungsgründe veranlaßt werden, Etwas zu wollen oder nicht zu wollen; vermöge der Bewegungsgründe wird es dem freien Geiſt unmöglich an etwas Anderes, als an Schönheit und Vollkommenheit Wohlgefallen zu finden, wodurch auch das freie Weſen gleichſam ſittlich gezwungen wird, ſich in ſeiner Wahl nach den triftigſten Bewegungsgründen zu beſtimmen, und ſo viel Vollkommenheit in der Welt hervorzubringen, als ihm nur irgend möglich iſt.[2]) Die Bewegungsgründe ſind die einzigen Triebfedern, durch welche der Menſch als freiwilliges Weſen zum Handeln gebracht werden ſoll, ja der allerweiſeſte Schöpfer ſelbſt hat keine anderen Mittel, ſeine Geſetze, deren innere Vortrefflichkeit allein uns denſelben unterwirft, bei den Menſchen einzuführen und verbindlich zu machen, als indem er Bewegungsgründe mit den Belohnungen und Beſtrafungen vereinigt, und ſo ſeine mit Willensfreiheit und Wahl begabten Geſchöpfe geneigt macht, ſie anzunehmen und zu befolgen.

Der Sitz der Bewegungsgründe, als aus dem Begehrungsvermögen ſtammend, iſt das Gefühl, die Empfindung des Guten und

1) Leſſing's ſämmtl. Werke X, 6.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 33 f.; IV, 1, 38.

Böſen, Wahren und Falſchen, und ſo kommen wir in Mendelsſohn's Moral auf das zurück, was er mit bon sens, Wahrheitsſinn, bezeichnet hat. Empfindung und Gefühl wirken auf dieſes Vermögen, ihre Wirkung iſt weit feuriger und lebhafter, als die Kraft der deutlichſten Vernunftſchlüſſe, welche bloß unterrichten, ohne das Gemüth zu bewegen. Dem Gefühle müſſen wir in vielen Fällen die Entſcheidung über unſere moraliſchen Handlungen einzig und allein überlaſſen; das Gefühl muß die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht Gelegenheit, Zeit und Umſtände den kahlen Nacken zuwenden ſollen, bevor wir ſie ergreifen. Um den Streit zwiſchen Vernunft und Gefühl zu beſeitigen und eine Uebereinſtimmung beider zu erzielen, müſſen die unteren mit den oberen Seelenkräften, Empfindungen und Vernunft, in Harmonie gebracht werden, und dieſes geſchieht:[1])

1) durch Häufung der Bewegungsgründe, denn viele überredende Gründe können mehr Gewicht haben und das Herz leichter bewegen, als ein einziger; ſie erzeugen die glückliche Uebereinſtimmung des Herzens mit dem Verſtande;

2) durch Uebung, ſie regiert eigenmächtig, durch ſie können die hartnäckigſten Leidenſchaften unter das Joch der Vernunft gebracht, und Grundſätze in Neigungen verwandelt werden, ſo daß endlich die Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu ſein ſcheint;

3) durch angenehme Empfindungen, womit er der Aeſthetik einen Platz in der Sittenlehre oder Moral anweiſt, wie überhaupt Vergnügen und Vollkommenheit nach Leibniz (Theodicée S. 300: „tout plaisir est un sentiment de quelque perfection“) und Wolf (deutſche Metaphyſik S. 247—260: „die Luſt iſt ein Anſchauen der Vollkommenheit, je größer die Vollkommenheit, deſto größer die Luſt“) ſich ſtets begleiten, und nicht von einander getrennt werden können. Die angenehmen Empfindungen erzeugen gleichſam den Beifall der Einbildungskraft, während die Vernunftgründe nur die Vortrefflich-

---

3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 63 ff.; IV, 1, 40 ff.

keit darthun, ohne zu rühren; ſie beſtreuen den Weg mit Blumen, welchen die Vernunft bloß anzeigt;

4) durch anſchauende Erkenntniß, welche die Aufgabe hat, die allgemeinen Begriffe durch Beiſpiele in ſinnliche Begriffe zu verwandeln, d. h. ſie auf einzelne, wirkliche und beſtimmte Begebenheiten in der Natur und in der Geſchichte zurückzuführen, und ihre Anwendung aufmerkſam zu beobachten, wodurch alle Theile und Folgen dieſer Schlüſſe auf einmal überdacht werden können, die Zeit alſo vermindert und die Wirkſamkeit vermehrt wird. Die ſymboliſche Erkenntniß kommt alsdann bei jedem Vorfall leicht in das Gedächtniß zurück, und gibt dem Urtheil den Charakter der Untrüglichkeit.[1])

So begründet ſich Mendelsſohn's Moralſyſtem auf Ueberzeugung des Herzens, auf das innere Gefühl, mit deſſen Hilfe der Menſch den wolkenfreien Himmel, wo kein Ungewitter mehr zu fürchten iſt, erreichen, zur Vollkommenheit und Glückſeligkeit als Individuum gelangen ſoll. Von einer Erziehung des Menſchengeſchlechts, wie uns dieſe Leſſing vorgezeichnet hat, will Mendelsſohn nichts wiſſen, denn „im Grunde iſt das menſchliche Geſchlecht faſt in allen Jahrhunderten Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verſchiedenen Orten und Weltgegenden. Hier in der Wiege, ſaugt an der Bruſt, oder lebt von Rahm und Milch; dort in männlicher Rüſtung und verzehrt das Fleiſch der Rinder, und an einem andern Orte am Stabe und ſchon wieder ohne Zähne.“[2]) Jeder einzelne Menſch ſoll die Anlagen und Fähigkeiten, die er in ſich verſpürt, entwickeln und immer vollkommner, Gott ähnlicher zu werden ſich bemühen. „Jeder Einzelne geht das Leben hindurch ſeinen eigenen Weg; dieſen führt der Weg über Blumen und Wieſen, Jenen über wüſte Ebenen oder über ſteile Berge und gefahrvolle Klüfte. Aber Alle kommen auf der Reiſe weiter, und gehn ihres Weges zur Glückſeligkeit, zu welcher ſie beſchie-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 275; IV, 1, 43.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 317; IV, 1, 151.

den ſind.“[1]) Das menſchliche Geſchlecht iſt als ſolches kein für ſich beſtehendes Weſen, es beſteht vielmehr aus einzelnen Menſchen, die, wie das Waſſer in einem Strome, auf einander folgen; da nun jedes Individuum an ſeine Vollkommenheit und Glückſeligkeit bauen ſoll, ſo muß das ganze Geſchlecht dieſen Kreislauf ſtets wiederholen; alle Menſchen aber, ohne Ausnahme, gelangen zur Glückſeligkeit, die nicht in einem feſten Ziele, ſondern in einer Fortſchreitung, in einer Annäherung, beſteht, denn die Menſchen, als zufällige Weſen, werden nicht das ganz, was ſie werden können, wie dieſes Leibniz ſchon ausſpricht: „la félicité ne consiste jamais dans une parfaite possession, mais dans un progrès continuel et non interrompu à de plus grands biens.“[2]) Das Princip der Vollkommenheit, das zur Begründung eines Moralſyſtems mancherlei Vorzüge vor einem kategoriſchen Imperativ hat, führte Mendelsſohn zu dem Leibniz-Wolfſchen Satze: „Mache Deinen und Deiner Nebenmenſchen innern und äußern Zuſtand, in gehöriger Proportion, ſo vollkommen, als Du immer kannſt,“ worin auch ſchon enthalten iſt, andere vollkommen zu machen, denn jede Vollkommenheit, die wir unſerm Nebenmenſchen beibringen, iſt eine Seite, die Früchte für uns ſelbſt tragen kann; wir ſind nur dann vollkommen, wenn alles, was uns umgibt, dieſe Stufe erreicht hat; dadurch gewinnen wir ſelbſt die Glückſeligkeit, welche mit der Menge und Größe der Vollkommenheit wächſt, und verſetzen andere in denſelben Zuſtand.[3])

Mendelsſohn zieht nun, Wolf folgend, die Pflichten gegen Gott ebenfalls mit in die Sittenlehre: er betrachtet alle Pflichten gegen die Menſchen als Pflichten gegen Gott, und ſo iſt ihm die Sittenlehre heilig, wie die Religion ſelbſt.[4])

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 318.
2) Leibniz, Theodicée S. 148.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 261, 311; II, 174.
4) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 282.

Dritter Abſchnitt.

Religion und Judenthum.

Wohl ſelten iſt ein Mann mit ſeinen Einflüſſen auf die Cultur und die geiſtige Geſtaltung des jüdiſchen Volkes verſchiedener beurtheilt, als Moſes Mendelsſohn. Während er von der einen Seite als der Glanzſtern des Jahrhunderts, als der Bildner ſeiner Glaubensgenoſſen, verehrt und mit Lob überſchüttet wurde, iſt er von der andern Seite verachtet, und als Zerſtörer mit Schmach belegt worden. Das Urtheil über ſeine philoſophiſch-äſthetiſchen Leiſtungen, ſeinen Charakter und ſeine Menſchenwürde iſt noch nie verändert, wird auch in den ſpäteſten Zeiten immer daſſelbe bleiben; nur in Beziehung zu ſeinen Glaubensgenoſſen ward er von jeher auf die widerſprechendſte und oft ans Lächerliche grenzende, Weiſe beurtheilt, ſo daß es wohl der Mühe werth iſt, ſein geiſtiges Thun auch auf dieſem Gebiete zu beſtimmen, und durch eine unparteiiſche Darſtellung ſeiner Leiſtungen und Erſtrebniſſe, ſo weit ſie das Religiöſe berühren, einmal in's Klare zu kommen. In Mendelsſohn's Gedanken über Religion und Judenthum liegt auch der eigentliche Schwerpunkt ſeiner Thätigkeit; dieſes iſt aber eben der Theil, welcher, unbeſchadet einzelner, an ſich vortrefflichen Schriften, unter denen ſich beſonders die des Herrn Dr. Steinheim (Moſes Mendelsſohn und ſeine Schule, Hamburg 1480) auszeichnet, am allerdürftigſten und oberflächlichſten behandelt iſt, daher wir hier ausführlicher ſein müſſen. Um nun Mendelsſohn's Verdienſte um ſein Volk in das gehörige Licht treten zu laſſen, halten

wir es für nothwendig, auf die Verhältniſſe zurückzugehen, in welchen er es vorfand.

Mit der politiſchen Bedrückung, welche wir am Eingange unſerer Schrift in kurzen Umriſſen zu ſchildern verſuchten, hingen auch ihre religiöſen Zuſtände auf's Engſte zuſammen, denn — wie ließe ſich wohl das Innere des Menſchen von ſeiner äußern Stellung trennen? Durch den ganzen Verlauf der Geſchichte des jüdiſchen Volkes zeigt ſich die eigenthümliche, aber keineswegs überraſchende Erſcheinung, daß es, je mehr das Joch der bürgerlichen Unterdrückung auf ſeinem Nacken ruhte, deſto feſter an ſeine Religion hielt, und den Knoten, den man mit Gewalt, mit dem Schwerdte, oder mit der ſanft geglätteten Zunge der Bekehrung löſen wollte, immer mehr und mehr ſchürzte. Jedes Opfer, das von den Juden fiel, jedes neue Geſetz, das gegen ſie erlaſſen wurde, bildete auch ein neues Glied zu der ſtarken Kette, welche ſie als Geſammtheit zuſammenhielt und mit ihrer Religion eng verband. An dieſe ſeit Jahrhunderten von den Fürſten und geiſtlichen Herren des civiliſirten Europa's geſchmiedete Kette, wurde auch im 18. Jahrhundert noch rüſtig fortgearbeitet. Freilich wurden ihnen in dieſer erleuchteten Zeit nicht mehr die Vergiftung der Brunnen, die muthwillige Schändung der Heiligthümer, geheime Künſte und Teufeleien vorgeworfen, aber Aberglaube und Dummheit, Mangel an moraliſchem Gefühl, Trägheit, Neigung zum Betrug traten an die Stelle der gröberen Beſchuldigungen, und mit dieſen ihnen vorgerückten Laſtern zugleich das Beſtreben, ſie von der Zahl der Bürger auszuſchließen, und aus dem Schooße des Staates zu verſtoßen. Noch waren ſie in den Gaſſen und auf den öffentlichen Plätzen der Gegenſtand der Verachtung und des Geſpöttes, und ſelbſt der von Allen geachtete Mendelsſohn hatte von dieſen Liebkoſungen ſeiner Mitbürger mehr als Eine Probe gehabt. So erzählt er von dem gebildeten Berlin: „Ich ergehe mich zuweilen des Abends mit meiner Frau und meinen Kindern. Papa! fragt die Unſchuld, was ruft uns jener Burſche dort nach? warum werfen ſie mit Steinen hinter uns her?

was haben wir ihnen gethan? — Ja, lieber Papa! spricht ein anderes, sie verfolgen uns immer in den Straßen, und schimpfen: Juden! Juden! Ist denn das so ein Schimpf bei den Leuten, ein Jude zu sein? und was hindert dieses andere Leute?" — Ach! so beschloß Mendelssohn, die Augen niedergeschlagen, indem ein tiefer Seufzer der Brust entfuhr, diese Fragen statt einer Antwort: Menschen! Menschen! wohin habt ihr es endlich kommen lassen?"[1]) — Was würde dieser Mann wohl gesagt haben, wenn er 70 Jahre später — Aehnliches gehört hätte?! Bei aller Verachtung und Verhöhnung, welche diese ägyptischen Familien zu ertragen hatten, blieb ihnen das, was selbst die Könige der Erde ihnen nicht entreißen konnten, worin sie sich mit den Hochedelgebornen aller Völker zu messen haben — ihr Herzensadel; sie fühlten sich in ihrem Innern gestärkt und kräftig, erkannten sich selbst als die Söhne von Fürsten und Helden, welche mehr als Ritterthaten vollbracht, und mehr als Länder erobert hatten. Diese Hoheit suchten sie in ihrem Innern durch treue Befolgung der göttlichen Gesetze zu bewahren, und wurden so durch ihren Nationalstolz ge- und erhoben über alle bürgerliche Zurücksetzung. Was man ihnen an Erdenglück nahm, empfanden sie nicht: ihr Gefühl war durch Gewohnheit gegen alle Schmach erstorben, ihr Auge war geblendet von dem sehnsüchtigen Blicke nach dem herrlichen Menschheitsmorgen, welchen Propheten und Sänger und die aufgehende Sonne selbst verkünden.

Wie verhielten sich aber zu dieser Innerlichkeit ihr häusliches Leben, die Erziehung ihrer Kinder, das Gemeindewesen, die Autoritäten, welche mit der Führung ihrer religiösen Angelegenheiten betraut waren? Die Betrachtung dieser Punkte liefert uns ein Zerrbild, — zu keiner Zeit war Israel verkommener, als in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Die Autoritäten? Es waren Männer voll jüdischen Wissens und jüdischer Gelehrsamkeit, welche ihre Pflichten dadurch zu erfüllen

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. V, 567.

glaubten, daß ſie dem Studium des Talmuds oblagen, und ihre Gemeinden zur Pflegung deſſelben anhielten — außerdem Bannflüche ſchleuderten, Gutachten ertheilten, an ſie gerichtete religiöſe Fragen mit Scharfſinn beantworteten, und dieſe nachher als maßgebend und entſcheidend veröffentlichten; — von jeder andern Thätigkeit hielten ſie ſich fern. Hierzu kömmt noch, daß die Führer dieſer Zeit, ohne alle Bildung und Erziehung, jedem Schritt zur Humanität und humaner Ausbildung hemmend in den Weg traten: ſie waren meiſtens aus Polen, dem damaligen Sitze talmudiſcher Gelehrſamkeit, nach Deutſchland berufen.

Und die Erzieher der Jugend? Dieſe lieferte uns Deutſchen ebenfalls das volkreiche Polen, welche wie Steinheim (a. a. O. S. 13) ſich ausdrückt, „für die Weisheit, die ſie uns brachten, mit Bereitwilligkeit unſere vergänglichen Güter eintauſchten.“ Polen und Erziehung der Jugend — dieſe beiden Begriffe zuſammengereimt entwerfen ein faubereres Bild, als der geſchickteſte Maler uns vorführen könnte. Die jungen Pflanzen wurden in dem zarteſten Kindesalter von dieſen rohen Geſellen geknickt, und weder Geiſt noch Gemüth konnte ſich unter ſolchen Erziehern entfalten. In einer den Kindern unverſtändlichen Sprache wurde ihnen der Talmud gelehrt, ohne daß ſie das Wort des Geſetzes verſtanden; ſie wurden in eine Disputirkunſt geübt, der ſie keinen Geſchmack abgewinnen konnten; mit der größten Strenge wurden ſie zu Religionsgebräuchen angehalten, ohne ſie mit deren Inhalt und Werth bekannt zu machen. Alle religiöſen Handlungen verſanken in eine dumpfe Mechanik: ſie leierten gewiſſenhaft die Gebetsformeln mehremal des Tages her, „einem plappernden Mühlrade ähnlich klangen die Andachtsübungen,“ welche Seele und Herz dem Heiligen Israels entgegentragen ſollten; die Pſalmen ertönten aus ihrem Munde wie Trommelwirbel, und der Propheten tiefblickende, himmliſche Sprache fuhr wie Alltagsgewäſch von den ſtets bereiten Lippen. Beten und wiederum Beten, ohne Herz und Verſtand, blieb die Beſchäftigung der Juden dieſer Zeit, und ſo wurde das, was bei

den Vätern Innerlichkeit und Gefühl war, zu einem bloßen Schemen ohne Geiſt und Leben, zu einem bloßen Formelweſen ohne innern Halt. Wahre Gotteserkenntniß, wahre Gottesfurcht, innere Menſchenliebe kannte dieſe Zeit nicht.

So ſtand es mit den innern Verhältniſſen des durch Leiden aller Art viel geprüften Israels, als ſein nie ſchlummernder Hüter ſich ſeines Volkes wieder annahm, und ihm einen dritten Moſes aus unſrer Mitte erweckte — Moſes Mendelsſohn machte den Verſuch, die Juden aufzurütteln, ſie aus ihrem langen Winterſchlaf zu wecken, und den ſich in den letzten Jahrzehnden eingeſchlichenen Myſticismus wieder aus dem jüdiſchen Leben zu verbannen. Wahrlich, hat es je in dem jüdiſchen Volke einen ſolchen gegeben, ſo war die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts in denſelben verfallen, wie nie zuvor; durch die Unwiſſenheit des Volkes hatte er ſich Bahn gebrochen, und die Mängel der Zeit verſchafften ihm ein dauerndes Bleiben.

Mendelsſohn verdient daher in mehr als einer Beziehung der Juden Luther genannt zu werden. Wie dieſer, der Sohn eines armen Bergmanns, alle Stufen der äußern Leiden erſtiegen, das Elend des Volkes aus eigner Anſchauung erkannt, ſich durch bewundernswürdige Anſtrengung Kenntniſſe über ſeinen Stand hinaus angeeignet hatte, und alsdann das große, die Welt erſchütternde, Werk der Kirchenverbeſſerung und Veredlung des Volkes unternahm, ähnlich mußte auch das erſte Licht zu dem neuen Tage, welcher für die Juden der Anfang einer beſſern Zeit werden ſollte, von einem Manne ausgehn, der ohne Schulen und ſonſtige Unterrichtsanſtalten Alles durch ſich ſelbſt geworden, das Elend der Erziehung ſelbſt erfahren, und einen Theil ſeiner Jugend in dieſen betrübenden Zuſtänden ſelbſt mit verlebt hatte. Nicht Verbeſſerung der Religion, nicht Umſturz der beſtehenden Geſetze, ſondern Verbeſſerung der Sitten, Reinigung von eingeſchlichenen Vorurtheilen war ſein Beſtreben, der Zielpunkt auf welchen er in Theorie und Praxis unaufhörlich losſteuerte. Er blieb immer in Mitten ſeines Volkes, ſein ſchlichter Sinn hatte ſich

nie über die Maſſe erhoben, ſo ſehr er auch dieſelbe nach Außen vertrat: — er war der Aufklärer, der Bildner in der wahren Geſtalt.

Sicherlich hätte ſich Mendelsſohn nie über Religion ausgeſprochen, — ſeine Philoſophie, ſein Stand, ſein Glaube ſelbſt hielten ihn davon fern, — wäre er durch die vielen Aufforderungen, welche ſeit des Züricher Apoſtels kühnen und unbedachtſamen Vorgang an ihn ergingen, ſein Judenthum, ſeine ihm angeſtammte Religion zu verlaſſen und zum Chriſtenthum überzutreten, nicht gleichſam gezwungen worden, zu ſeiner Vertheidigung ſich über Religion und Judenthum auszulaſſen. Wie nun Mendelsſohn ſich damit beſchäftigte, die Grundpfeiler der natürlichen Religion, Unſterblichkeit, Vorſehung und ewiges Leben zu beweiſen, und zur Klarheit zu bringen, ſo ging auch eine Haupttendenz ſeiner Thätigkeit dahin, die Lehren der natürlichen oder Vernunftreligion zu befeſtigen und klarer herauszuſtellen. Die Vernunft iſt das, was allen Menſchen gemein iſt, ſie iſt alſo auch das allgemein Menſchliche; Vernunftwahrheiten laſſen keine Verſchiedenheit zu. Unter Vernunftreligion wird demnach auch nicht verſtanden, was auf einzelne Gemeinden, Völker, Sekten beſchränkt iſt, ſondern was allen Menſchen, Juden, Chriſten und Muhamedanern, als Religionslehre gilt; ſie iſt aus dem Menſchen ſelbſt hervorgegangen, das Erzeugniß der Allen gemeinſamen Natur. Natürliche und Vernunftreligion ſind Mendelsſohn ein und daſſelbe, und ſo ſcheint die Lectüre der engliſchen Moralphiloſophen und Freidenker doch auch hierin einigen Einfluß auf ihn geübt zu haben, obgleich er namentlich Shaftesbury als der Religion ſehr gefährlich bezeichnete. Dieſe Vereinigung iſt bei Leſſing nicht anzutreffen. Er meint, natürliche Religion ſei die erſte Arbeit der Natur, während Vernunftreligion eine höhere Stufe, die letzte Erziehung bilde, wo von einer eigentlichen Religion gar nicht mehr die Rede ſein wird.

Auch in der Religion nimmt Mendelsſohn, wie in der Philoſophie, die Vernunft als Leiterin, und ſpricht es an mehreren Stellen aus, daß er in Abſicht auf Lehren und Wahrheiten keine andre Ueber-

zeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe. Vertraut er aber der Vernunft ganz allein? Keineswegs. Er ſowohl wie ſein Freund Leſſing — hierin beſonders zeigt ſich ihre Aehnlichkeit — ſuchen in der Empfindung, in der wahren Empfindung, nicht in der Empfindelei, im innern Gemüthe, im Herzen, die Erfahrungen, welche die Wahrheiten einer religiöſen Ueberzeugung verbürgen. Sie hatten den fruchtbaren Gedanken erfaßt, daß die Religion nicht allein Sache des Verſtandes, ſondern die des Herzens und Gemüths ſei, alle Zweifel aus dem Verſtande ſtammen, Wahrheiten des Gefühls aber nicht beſtritten werden können. Dieſelbe Zufluchtsſtätte ſuchte in neuerer Zeit vor dem Uebergreifen der Vernunft und der Philoſophie, nach Leſſing's oder, wenn wir wollen, auch Mendelsſohn's Andeutungen, Schleiermacher, welcher offen und unumwunden das Gefühl zur Quelle und zum Princip der Religion macht, indem er den Satz aufſtellt, daß die Frömmigkeit kein Wiſſen, ſondern bloß eine Beſtimmtheit des Gefühls ſei. Ohne Zweifel hat der Umgang, welchen dieſer ſcharfe Dialektiker mit Dorothea Mendelsſohn, dieſer an Geiſt unſerm Philoſophen ſo ähnlichen Tochter, ſo wie mit der von Fürſten, Gelehrten und Prinzen geſuchten Henriette Herz und der Rahel nicht wenig zu einer ſolchen Annahme beigetragen — wie überhaupt der Einfluß, den dieſe drei jüdiſchen Damen auf Schleiermacher übten, bis jetzt unſres Wiſſens noch gar nicht gewürdigt iſt.

Mendelsſohn nimmt demnach eine gedoppelte Stellung ein, er iſt, wie man dieſes auch von Kant zu ſagen pflegt, ein geſpaltener Menſch, ohne ihn deshalb der Inconſequenz anzuklagen, und macht, trotz des Rationalismus, von dem man ihn nicht freiſprechen kann, die Gefühlstheorie zum Princip der Religion. Dieſe erweiſt ſich auch nirgends erſprießlicher, als in Religionsangelegenheiten. Das religiöſe Bewußtſein hat eine Fülle im Gefühle, es iſt einer Wärme und Begeiſterung fähig, die den Menſchen für alles Erhabene, Schöne, Große und Göttliche empfindlich, und bereitwillig macht für jedes Opfer, das die Religion von ihm fordert.

So gingen Beide, Leſſing und Mendelsſohn, von der Aeſthetik zur Religion über; die äſthetiſchen Betrachtungen hatten auf eine Art der Empfindung aufmerkſam gemacht, welche nicht ſinnlich iſt, ſondern auf eine höhere Entwicklung des Geiſtes deutet. Dieſe von ihnen ergriffenen Gedanken übertrugen ſie ſo auf das der Menſchheit Heiligſte, die Religion. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Beide hierin an Baumgarten anknüpften. Baumgarten ging, obwohl ſonſt dem Rationalismus huldigend, in der Religion von dieſem ab: „Rationalismus est error — ergo fuge Rationalismum.“ [1]) Er will, daß der Menſch der Schranken ſeines Verſtandes ſich bewußt, und, durch das Schöne und Vollkommene in der Schöpfung zur Verehrung des Schöpfers entflammt, für die Religion gewonnen werde. Aber auch das Judenthum, welches Hegel, obwohl nicht ohne Grund, doch ohne gehörige Motivirung, Religion der Erhabenheit nennt, hat nicht wenig dazu beigetragen, daß Mendelsſohn die Religion dem Gefühle überweiſt. Man kann wohl ſagen, daß das Judenthum, abgeſehen von der ſchützenden Hand, welche die göttliche Vorſehung, wie einen Deckmantel, über die Getreuen ausbreitet, ſich eben dadurch ſo lange erhalten hat, und noch immer wie zu allen Zeiten, trotz aller Verfolgungen und Bekehrungsverſuche, ſeine treuen Anhänger zählt, weil es ſo mächtig auf das Gefühl wirkt.

Mit ſolchen Principien für die Religion wagte es Mendelsſohn zuerſt kühn und unerſchrocken mit einer Forderung an die Völker aufzutreten, welche damals allgemeines Erſtaunen und gewaltigen Schrecken verurſachte, nun aber eine Forderung der Zeit und Zielpunkt aller Beſtrebungen geworden iſt — er verlangte *Freiheit des Gewiſſens und des Denkens*. So lange der Staat unter dem Einfluſſe der Religion ruht, und dieſe nicht als für ſich beſtehend, als Sache des innern Gefühls, vom Staate und deſſen Rechten getrennt iſt, ſo lange iſt auch keine Freiheit des Gewiſſens möglich. Dieſes

1) Baumgarten, eth. 52.

ſah der Verfaſſer des Jeruſalems wohl ein, und ſignaliſirte als den erſten Anfangspunkt einer neuen Civiliſation, als den Keimpunkt glücklicher Tage ſeiner Glaubensgenoſſen, die Trennung von Staat und Kirche.

„Staat und Kirche — bürgerliche und geiſtliche Verfaſſung — weltliches und kirchliches Anſehen — dieſe Stützen des geſellſchaftlichen Lebens ſo gegen einander zu ſtellen, daß ſie ſich die Wage halten, und nicht vielmehr Laſten des geſellſchaftlichen Lebens werden,“[1]) dieſe in der Politik ſo ſchwere Aufgabe verſuchte er zu löſen, durch eine ausführliche Darlegung der Rechte, welche jedem dieſer beiden Elemente eingeräumt werden müſſen. Die erſte Frage, welche er zur Erörterung bringt, iſt: wie bildet ſich der Staat?

Sobald der Menſch zu der Erkenntniß kommt, daß er, außerhalb der Geſellſchaft, ſowohl die Pflichten gegen ſich ſelbſt und gegen den Urheber ſeines Daſeins, als die Pflichten gegen ſeinen Nächſten zu erfüllen nicht länger in einem iſolirten Zuſtande bleiben kann, ſo tritt er mit ſeines Gleichen in Geſellſchaft, um durch gegenſeitige Vorkehrungen das gemeinſame Beſte, das gegenwärtige ſowohl als das zukünftige, das geiſtige und das irdiſche zu befördern, und ſeine Pflichten und Obliegenheiten zu erfüllen. Zur wahren Erfüllung unſerer Pflichten gehören nun Handlungen und Geſinnungen, und für beide hat die Geſellſchaft durch gemeinſame Bemühungen zu ſorgen: die Handlungen der Mitglieder zum gemeinſamen Beſten zu lenken (Regierung), und Geſinnungen zu veranlaſſen, die zu ſolchen Handlungen führen (Erziehung). Diejenige Anſtalt zur Bildung der Menſchen, welche ſich auf die Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, als Schöpfer, Ernährer und Erhalter bezieht, wird Kirche oder Synagoge, und diejenige, welche die Erziehung des Menſchen zum Menſchen und Bürger beabſichtigt, und die Verhältniſſe gegen den Nebenmenſchen erzielt, wird Staat genannt.

Außer in ſeinem Jeruſalem hat ſich Mendelsſohn nicht öffentlich

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 257.

über Staat und Politik ausgeſprochen, und mied jede Gelegenheit ſeine Meinung hierüber zu erkennen zu geben, wie er auch als geduldeter und privilegirter Schutzjude mit allen Aeußerungen, die nicht gerade die Wiſſenſchaft betrafen, ſehr vorſichtig ſein mußte. Es war, wie Leſſing und Kant, Schiller und Winkelmann, mit vollem Bewußtſein Weltbürger. Als ſein Freund Abbt ihm einſt mittheilte, daß er die Frage über die Beſtimmung ſeiner Landsleute löſen wollte, erwiederte er ihm: „Was die Beſtimmung meiner Landsleute ſein wird, fragen Sie? Welcher Landsleute? Der Deſſauer? oder der Bürger zu Jeruſalem? Erklären Sie ſich deutlicher, und ſodann werde ich Ihnen mit dem Pancratius beim Molière antworten: Je m'en lave les mains. Je n'en sais rien. Il en sera ce qu'il en pourra. Selon les aventures. Was mein Syſtem nicht beunruhigt, das macht auch mir keinen Kummer. Pompadour, Brühl, die Jeſuiten, Glaubensrichter, Seeräuber, Tyrannen, Giftmiſcher und Landesverräther, was thut das? Mit dem Kaltſinne eines deutſchen Metaphyſikers hülle ich mich in meinen kahlen Mantel, und ſage wie Pangloß: Dieſe Welt iſt die beſte!“[1]) Er war aber auch, gleich Leſſing, national in dem Sinne, wie und weil er Charakter war. Derſelbe Haß gegen die franzöſiſche Nation, welcher ſich ſo oft bei Leſſing kund gibt, iſt auch Mendelsſohn eigen; beide waren aber nicht aus beſchränktem Nationalſinn gegen die Ausländer aufgebracht, ſondern aus Zorn über die Schmach und die Schwäche, in welche ſie das Volk, dem ſie ſelbſt angehörten, verſunken ſahen; aus Zorn darüber, daß es ſich weggeworfen, alles Fremde nachäffte, nichts Eigenes und Eigenthümliches haben, und die in ihm liegenden Eigenheiten und Eigenſchaften nicht cultiviren, zur Geltung und zum Anſehen bringen wollte. Mendelsſohn's Franzoſenhaß iſt ſicherlich durch Leſſing genährt und gepflegt, und bricht beſonders in ſeinem erſten jugendlichen Feuer hervor. „Unſre ehrlichen Deutſchen ſpotten immer mit. Und wie könnten ſie auch anders? Sie, die gern die Hälfte ihres Verſtandes da-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 325 f.

hin geben, wenn ihnen die Franzoſen nur zugeſtehen, daß ſie zu leben wiſſen. Werden denn die Deutſchen niemals ihren eigenen Werth erkennen? Wollen Sie denn ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauſchen?“[1]) — Nur im Gefühle der Nationalität ſtrebte er, im Verein mit ſeinem Freunde, nach einer Nationalliteratur, wies unaufhörlich in ſeinen Kritiken und Recenſionen auf ihre Nothwendigkeit hin, und brach durch ſeine eigenen Arbeiten Bahn für eine neue Proſa. Vorſichtig wie er war, ſprach er ſich, ſelbſt in ſeinen Briefen an Leſſing, über ſeine politiſchen Geſinnungen nicht klar aus; nur Eine Stelle, in einem Schreiben an dieſen Freund, verwahrt ſeine Meinung über den ſiebenjährigen Krieg, mit dem er gar nicht zufrieden war, und in welchem er Spiel der Leidenſchaften und der Habſucht erblickte. So ſchreibt er an Leſſing, welcher ſich damals in Leipzig aufhielt, im Januar 1757: „Ich bin mit meiner Jahrrechnung zu Stande, und könnte nunmehr vollkommen ruhen und zufrieden leben, wenn ich nicht gewiſſermaßen für Ihre Ruhe beſorgt wäre. Warum fliehen Sie dieſen Ort der Unruhe, der Betrübniß und der allgemeinen Verzweiflung nicht? Kommen Sie zu uns! Wir wollen in unſerm einſamen Gartenhauſe vergeſſen, daß die Leidenſchaften der Menſchen den Erdball verwüſten. Wie leicht wird es uns ſein, die nichtswürdigen Streitigkeiten der Habſucht zu vergeſſen.“[2]) — Und doch liebte und verehrte er Friedrich den Großen, bewunderte ſeine große Seele, ſein noch größeres Herz, und nannte ihn ein wahres Genie, den Helden und Landesvater, „den die Nachwelt in ſeinen öffentlichen Thaten nicht genug wird bewundern können.“ In der Recenſion der Gedichte des großen Königs liefert er ein Bild von ihm, welches, von aller Schmeichelei fern, — konnte ein Mendelsſohn wohl ſchmeicheln? — in wenigen Zügen den ganzen Charakter deſſelben zeichnet:[3]) „Kaum iſt den Pflichten des Regenten, in ihrem wei-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 204.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 70.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 2, 68.

testen Umfange, Genüge geschehen, so legt er Krone und Scepter und den Zwang der Majestät vor dem Throne der Wahrheit nieder, und begibt sich in den kleinen Zirkel von Freunden, ist selbst der zärtlichste Freund, der angenehmste Gesellschafter, der gütigste Hausherr und der strengste Sittenrichter; verabscheut den Schmeichler, züchtigt den Wollüstling, scherzt über den Unzufriedenen, bestraft seine eigenen Fehler, und haßt Niemanden als den Tyrannen und den Heuchler, die Feinde der menschlichen Glückseligkeit." Daß Mendelssohn von Liebe zu diesem Fürsten erfüllt war, ist natürlich und begreiflich: Friedrich war der erste Monarch Preußens, welcher dem Kirchenglauben und Kirchenzwang fremd war, damit „ein Jeder nach seiner Façon selig werden könne," und auch den Juden manche Rechte einräumte, wobei er freilich seinen eigenen Nutzen nie aus dem Gesichte verlor, und für die Püppchen, welche die Juden bei ihrer Verheirathung aus der königlichen Porcellanfabrik kaufen mußten, seinem Schatze viele Hunderte zuführte.

Desto mehr Bewundetung verdient die Beantwortung der Frage, welche Mendelssohn, um die Grenzen des Staats, der Kirche gegenüber, zu ziehen, in seinem Jerusalem aufwarf, nämlich: welche Regierungsform und Staatsverfassung die beste sei. Er meint, diese Frage sei zu unbestimmt, und von gleicher Art mit jener medicinischen, welche Speise ist die gesündeste? Wie jede Lebensart, jedes Alter, Clima, Geschlecht u. s. w. eine andre Antwort erfordert, so verhält es sich, nach Mendelssohn's Ansicht, auch mit diesem politisch-philosophischen Problem: für jedes Volk, für jede Stufe der Cultur ist eine andere die beste, und manches Volk wird, so wie sich Cultur, Lebensart und Gesinnung abändern, auch mit der Regierungsform wechseln, und in einer gewissen Zeit den ganzen Zirkel derselben durchwandern. Unter allen Umständen hält er es für einen untrüglichen Maßstab von der Güte der Regierungsform, wenn durch die Erziehung selbst regiert, oder mit andern Worten, dem Bürger Anlaß gegeben wird, anschauend zu erkennen, daß er an innerer Glückseligkeit gewinne,

und ſeine eigene Vollkommenheit vermehre, wenn er von ſeinem Eigennutzen zum Behufe des allgemeinen Wohlwollens aufopfert. „Heil dem Staate, dem es gelingt, das Volk durch die Erziehung ſelbſt zu regieren, ihm ſolche Sitten und Geſinnungen einzuflößen, die von ſelbſt zu gemeinnützigen Handlungen führen, und nicht immer durch den Sporn der Geſetze angetrieben zu werden brauchen.“[1]) In ſeinem überall vorwaltenden Freiheitsprincip liegt auch der Grund, daß er eine republikaniſche Regierung der monarchiſchen vorzieht — aber nur ſo lange das Volk die Freiheit ſich ſelbſt zu regieren, ſich ſelbſt Geſetze zu geben, nicht bloß als Mittel, ſondern als Zweck betrachtet; ſo lange jedes Mitglied den Gebrauch ſeiner Kräfte zur öffentlichen Regierung als einen Theil ſeiner eigenen Glückſeligkeit anſieht, wäre es offenbar Tyrannei, wenn eine oder mehrere Perſonen im Staate ſich die öffentliche Gewalt anmaßten. Sobald aber das Volk ſich der Freiheit bloß als Mittel bedient, ſich aller Geſetze zu entledigen, viele Perſonen im Staate den Antheil an öffentliche Regierung als nützlich betrachten, und Eigennutz an die Stelle des Gemeinnutzens tritt, ſo gibt es damit zu erkennen, daß es das Ruder nicht ſelbſt führen kann und reift zur ariſtokratiſchen oder monarchiſchen Regierung; zu jener, ſo lange noch bei dem edlern Theile des Volks die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Selbſtglückſeligkeit iſt, ſehen aber auch die Beſten mehr auf eigene Vortheile, ſo iſt es nothwendig, den Staat einem Einzelnherrn zu unterwerfen, und jeder Bürger iſt verpflichtet dieſem Gehorſam zu leiſten. Aber auch in der monarchiſchen Regierung ſoll ſo wenig Zwang als möglich herrſchen, denn „je mehr Zwang, deſto mehr Elend“ und die Denk- und Gewiſſensfreiheit des

---

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 265. — Aehnlich lautet das politiſche Glaubensbekenntniß Schiller's, des deutſcheſten der deutſchen Dichter, welches er in der Thalia aufſtellt: „Das Grundprincip, worauf alle Staaten beruhen müſſen, iſt, daß Gehorſam und Pflichterfüllung aus Einſicht und Liebe zu den Inſtitutionen, und nicht aus ſclaviſcher Furcht vor Strafe, oder aus blinder und ſchlaffer Ergebung in den Willen eines Obern entſpringe.“

Einzelnen nicht gefährdet werden. In dieſem Sinne ſpricht er ſich auch über Cenſurgeſetze aus.[1])

Kehren wir jedoch zu unſerer frühern Betrachtung zurück.

Staat und Kirche ſind, wie wir oben geſehen, zwei verſchiedene, wohl zu trennende Inſtitute, welche aber neben einander gefördert werden und zur Glückſeligkeit der Einzelnen beitragen müſſen — in welchem Verhältniſſe ſteht demnach das eine zu dem andern, Staat und Regierung zur Kirche oder Religion? Die Religion ſoll ihrem innerſten Weſen nach nur überzeugen, und ſo kann ſie auch dem Staate bei ſeiner Bemühung die Menſchen durch Sitten und Geſinnungen zu regieren, nur zu Hilfe kommen, und eine Stütze der bürgerlichen Glückſeligkeit werden. Ihr kommt es zu, dem Volke zu zeigen, „daß Pflichten gegen die Menſchen auch Pflichten gegen Gott, dem Staate dienen, ein wahrer Gottesdienſt, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes ſein, und daß wahre Erkenntniß des Schöpfers keinen Menſchenhaß in der Seele zurücklaſſen könne.“[2]) Dieſes den Bürgern ans Herz zu legen, iſt aller Beiſtand, welchen die Religion dem Staate leiſten kann: ſie muß belehren, überzeugen, tröſten, durch ihre göttlichen Lehren dem Einzelnen gemeinnützige Geſinnung einflößen, und durch ihre überirdiſchen Troſtgründe den Elenden aufrichten, — die Religion kennt keinen Zwang, und kann ſich in keiner Weiſe Zwangsrechte anmaßen, ſie kennt keine Handlung ohne Geſinnung, kein Werk ohne Geiſt, keine Uebereinſtimmung im Thun ohne Uebereinſtimmung im Sinne; die religiöſen Handlungen können nicht, wie etwa im Staate, durch Belohnungen erkauft, oder durch Gewalt und Strafe erzwungen werden, ſie müſſen an und für ſich aus dem Innern, aus dem Herzen kommen; religiöſe Handlungen ohne religiöſe Geſinnungen ſind ein leeres Puppenſpiel und dem wahren Geiſt der Religion zuwider.

Hat die Religion alſo keine andre Macht als Liebe und Wohl-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 132 ff., 143.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 267.

thun, Troſt und Belehrung, ſo folgt hieraus, daß ihr kein Recht auf Gut oder Eigenthum, kein Anſpruch auf Beitrag oder Verzichtleiſtung zuſteht, daß zwiſchen Kirche und Staat nie Colliſionsfälle vorkommen, und zwiſchen beiden keine Verträge ſtattfinden können.

Auch das folgt aus Mendelsſohn's Maximen, daß die Prediger der Gottesfurcht nicht beſoldet werden dürfen — eine Folgerung, über welche mancher geiſtliche Herr nicht wenig erſchrack und wohl heute noch Mancher äußern mag, daß Mendelsſohn dieſe Conſequenz gewiß nicht gezogen hätte, wäre er ſelbſt Prieſter und Prediger geweſen. — Selbſt dann hätte dieſer edle Charakter nicht anders gedacht, und nicht anders ſprechen dürfen, denn „Religion und Sold — Lehren der Tugend und Bezahlung für die Tugend — Prediger der Gottesfurcht und Lohn — die Begriffe ſcheinen ſich zu fliehen.“ Für eine ſo erhabene Beſchäftigung ſind Bezahlen und Lohnen unnatürlich, ja widerſprechend. Welche Wirkung kann ſich wohl der Lehrer der Tugend verſprechen, ſobald er bezahlt wird und den Meiſtbietenden feil iſt? Was macht wohl der Prediger der Gottesfurcht für Eindruck, wenn er nach ſchnödem Gewinn haſcht? Welche Achtung kann dem wohl zu Theil werden, der Alles des Lohnes wegen thut, und nur deshalb ſo und nicht anders handelt? Der Prediger und Geiſtliche ſoll daher nicht nach Reichthum ſtreben, und keine andre Bezahlung beanſpruchen, als eine Vergütung für Zeitverſäumniß. Dieſe zu ertheilen iſt wiederum nicht Sache der Kirche — ſie hat ja kein Eigenthum, — ſondern des Staates; die Kirche oder Synagoge hat nichts mit Dingen zu ſchaffen, die feil ſind, bedungen und bezahlt werden, „ſie lohnt nicht, die Religion kauft nichts, bezahlt nichts, gibt keinen Sold.“[1])

Mendelsſohn berührt auch eine Frage, über deren Beantwortung ſich der Judenhaß des Ritters Michaelis vom Neuen hören ließ, nämlich die, ob es erlaubt ſei, die Lehrer und Prediger der Religion

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 284.

auf gewiſſe Glaubensartikel zu beeiden? Bei dieſer Gelegenheit äußert er auch ſeine Meinung über den Eid. Nach ſeinem Dafürhalten erzeugen Eidſchwüre keine neue Pflichten; der Eid, dieſe feierliche Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit, gibt und nimmt kein Recht, das nicht ohne denſelben ſchon da wäre, er dient bloß dazu, das etwa eingeſchläferte Gewiſſen der Menſchen zu wecken, und iſt alſo eigentlich weder für den gewiſſenhaften Mann, noch für den entſchloſſenen Miſſethäter, denn jener iſt auch ohne Eid und Fluch von der Wahrheit innigſt durchdrungen, daß Gott Zeuge aller Worte und Ausſagen, aller Gedanken und Regungen des Herzens iſt, und dieſer nimmt auf den Eid keine Rückſicht, ſein Herz iſt für Wahrheit verſchloſſen. Aber auch der ſchwache, unſchlüſſige, ſchwankende Menſch, welcher nach Grundſätzen lebt, nur dieſe nicht immer befolgt, ſeinem Willen treu zu bleiben, nicht immer Feſtigkeit hat, und deſſen Gewiſſen eben deswegen durch den Eid rege gemacht werden muß, kann nur über Dinge beſchworen werden, von denen er mit Ueberzeugung, welche die Evidenz der äußeren Sinne mit ſich führt, ſagen kann: Ich habe gehört, geſehen, geſprochen, empfangen, oder nicht gehört, nicht geſehen u. ſ. w. Hingegen ſind Wahrnehmungen des innern Sinnes keine Gegenſtände der Eidesbekräftigung. Dieſe ſind nicht ſo handgreiflich, daß der Geiſt ſie mit Sicherheit feſthalten kann, ſie entſchlüpfen zuweilen, indem er ſie zu faſſen vermeint. Viele Behauptungen, über welche wir heute den Märtyrertod ſterben könnten, kommen uns vielleicht morgen ſchon problematiſch vor, — daher iſt alles Beſchwören auf Lehrmeinungen und Grundſätze unzuläſſig. Hiermit wandte ſich Mendelsſohn hauptſächlich gegen die Biſchöfe und Geiſtlichen der Hochkirche, welche vor Antritt ihres Amtes die 39 ſogenannten Glaubensartikel beſchwören mußten. Der Ritter Michaelis machte in Folge dieſer Aeußerungen Mendelsſohn den Vorwurf, die engliſchen Biſchöfe des Meineids beſchuldigt zu haben, und zieht bei dieſer Gelegenheit in gewohnter, ſchon oft vernommener Weiſe über die Juden, ihre Ehrlichkeit, leichtſinnige Eidesleiſtung

recht tüchtig her. Es fiel Mendelsſohn jedoch nie ein, die engliſchen Biſchöfe des Meineids anzuklagen, er ſpricht ſie von dieſer Schuld ſchlechterdings frei, und rechnet ihnen bloß Leichtſinn eines vorgeblichen Eides an. „Nicht Meineid, ſondern bloß Mißbrauch und Geringſchätzung des Eides war es, was ich auf alle Männer auf Kanzeln und Kathedern zurückſchob. Mißbrauch und Geringſchätzung der feierlichſten Betheurung iſt es, was ich noch jetzt den Biſchöfen des Oberhauſes, die ſelbſt am Ruder ſitzen, vorzuwerfen mich erdreiſte.“ [1]) Zwiſchen Vorwurf des Mißbrauchs, Geringſchätzung des Eides und Meineid iſt doch wohl noch ein großer Unterſchied.

Mendelsſohn ſcheute es nicht, mit bewundernswürdiger Freimüthigkeit gegen Kirchen- und Bannrecht aufzutreten. „Kirchliches Recht, kirchliche Gewalt und Macht,“ dieſes ſind Redensarten, von denen er ſich keinen deutlichen Begriff machen, Begriffe, welche er mit ſeinem Princip nicht vereinen kann. Er weiß von keinem Recht auf Perſonen und Dinge, das mit Lehrmeinungen zuſammenhänge, das dieſelben erlangen, wenn ſie in Abſicht auf ewige Wahrheiten gewiſſen Sätzen oder Dogmen — denn nur auf die Grundlage von Dogmen konnte ſich ein Kirchen- und Bannrecht erheben — beiſtimmen, und verlieren, wenn ſie nicht beiſtimmen wollen oder können, denn weder Staat noch Kirche ſind befugt ſich in Glaubensſachen ein andres Recht anzumaßen, als das Recht zu belehren, eine andre Zucht, als die durch Vernunft und Grundſätze. Es gibt keine Ausſchließung von Kirche und Synagoge —: die Abſicht dieſer Inſtitute iſt nur gemeinſchaftliche Erbauung und Theilnahme an die Ergießung des Herzens, in welcher wir unſre Dankſagung für die Wohlthaten Gottes und unſer kindliches Vertrauen auf die Allgütigkeit des Herrn zu erkennen geben — und da dürfte man verbannen, ausſchließen, den Bruder abweiſen, der an Erbauung Theil nehmen, und ſein Herz zu Gott erheben will? Da dürfte man den Träumenden in ſeinem Traume

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 383 ff.; vgl. 289—293.

laſſen, ohne ihm die Nichtigkeit ſeiner Phantaſien zu zeigen? Die Seelenqual des Banns iſt nur dem empfindlich, der wirklich Religion hat. „Gehet die Unglücklichen durch," ruft Mendelsſohn denen zu, welche einer Kirchenzucht und dem Ausſchließungsrecht das Wort reden wollen, „gehet die Unglücklichen alle durch, die von jeher durch Bann und Verdammniß haben gebeſſert werden ſollen; Leſer! welcher Kirche, Synagoge oder Moſchee du auch angehörſt! unterſuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr Religion antreffen wirſt, als in dem ungleich größern Haufen ihrer Verbanner?" Der Verbannte iſt ihm gleichſam ein Kranker, der in ſeinem Irrſinne ſich geſund zu ſein einbildet, und dieſen dürfte man von der Thür abweiſen, ihm die Arzenei entziehen, der er vielmehr am meiſten bedarf? Der Bannfluch verweigert ihm alle Hilfe, läßt den Ohnmächtigen den moraliſchen Tod dahin ſterben, von dem ihn eine Wiederaufnahme vielleicht würde gerettet haben.[1])

Mendelsſohn war der erſte ſeiner Zeit, welcher es wagte mit einem ſolchen, allgemeinen Schrecken verbreitenden, Umſturz des Kirchenrechts aufzutreten — eine That, welche ihm nicht allein den Haß der orthodoxen Chriſten zuzog, ſondern auch bewirkte, daß ſeine eigenen Glaubensgenoſſen gegen ihn zu Felde zogen. Er war auf einen ſolchen Kampf gerüſtet, er wußte zu gut, daß „weder Orthodoxe noch Heterodoxe beider Nationen — Juden und Chriſten — mit ſeinen Aeußerungen zufrieden ſein konnten," und es überraſchte ihn nicht, daß ihn ein Leipziger Profeſſor für einen Sophiſten, ein andrer für einen Sacrilegen hielt. Daß er aber weder das eine, noch das andre war, und am allerwenigſten für ſeinen Eifer gegen Kirchen- und Bannrecht einen ſolchen Namen verdiente, zeigte der große Kant, welcher mit ihm gleiches erſtrebte, und mit ſeinen Forderungen ganz übereinſtimmte. Wiederum ſtellte man ihm die Zumuthung, die Religion zu der er ſich bekannte zu verlaſſen, und man legte ihm von

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 194 ff., 296 ff.

Neuem die Frage vor, ob dieſer merkwürdige Schritt jetzt ein Schritt zur Erfüllung des ehemals an ihn ergangenen frommen Lavaterſchen Wunſches ſei. War er nun auch ſolche ſüßliche Bekehrungsverſuche ſchon gewohnt, ſo waren ſie ihm doch nicht minder bitter und verletzend, und er hielt es für nothwendig, ihnen mit einer offenen Darlegung ſeiner Begriffe vom Judenthume zu begegnen.

Alle Begriffe, welche Mendelsſohn vom Judenthum gibt, drehen ſich um den einen, allerdings wichtigſten Punkt deſſelben, die Offenbarungslehre; es iſt dieſes eine Frage, um welche die großen Talmudgelehrten vor Mendelsſohn ſich gar nicht bekümmert, und ſich nicht bemüht haben, ſie zu beantworten, weil ſie von Niemanden bezweifelt, ſondern auf Treue und Glauben angenommen wurde, und ſie ein Angenommenes, ſich mit dem Leben eng Verwebtes, zu beweiſen für Zeitverſchwenden erachteten. Ihr Gottesbegriff lag in der Offenbarung, der Monotheismus war die Offenbarung ſelbſt. Mendelsſohn jedoch trennte ſeinen Gott von dem Offenbarungsglauben, ſuchte ihn philoſophiſch zu demonſtriren, und künſtlich das zu beweiſen, was früher auf Glauben angenommen wurde. Natürlich gerieth er auch auf andere Begriffe von der Offenbarung, als ſeine gläubigen Vorgänger.

Er hielt es für einen weſentlichen Punkt des Judenthums, daß es von keiner geoffenbarten Religion wiſſe, in dem Verſtande, in welchem dieſes gewöhnlich genommen wurde; er kennt keine Offenbarung von Heilswahrheiten, von Lehrmeinungen, von allgemeinen Vernunftſätzen. Dieſe offenbarte der Ewige der jüdiſchen Nation, wie allen übrigen Menſchen, durch Natur und Sache, aber nie durch Wort und Schriftzeichen. Alle Lehren und Sätze von Gott, ſeiner Regierung und Vorſehung, ohne welche der Menſch nicht glücklich werden und ſeine Beſtimmung hienieden nicht erreichen kann, durften nicht durch unmittelbare Offenbarung eingegeben, nicht durch Wort und Schrift, die nur hier, nur jetzt verſtändlich ſind, bekannt gemacht werden, ſondern ſolche ewige Wahrheiten, wie ſie Mendelsſohn nennt, hat

das allerhöchſte Weſen allen vernünftigen Geſchöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, durch die Schöpfung, durch die Natur ſelbſt und ihre innerlichen Verhältniſſe, die Allen leſerlich und verſtändlich ſind, gelehrt, und nicht durch Wunder beſtätigt, ſondern den von ihm erſchaffenen Geiſt geweckt, und ihm Gelegenheit und Kräfte gegeben, ſich von den Wahrheiten zu überzeugen, die zur Erlangung der Glückſeligkeit nothwendig ſind.[1])

Nach Mendelsſohn's aller Zeit wahren Begriffen des Judenthums ſind alle Bewohner der Erde zur Glückſeligkeit berufen, und die Mittel der Welt ſo ausgebreitet, wie die Menſchheit ſelbſt. Er getraut ſich den Satz als Criterium der Wahrheit aufzuſtellen, daß keine ausſchließende Religion die wahre ſein könne, und ſtimmt hierin mit Leſſing überein. Auch Leſſing, obwohl ſonſt auf dem Boden des Chriſtenthums ſtehend, hält ſeine Religion nicht für die einzige, die zur Seligkeit führe: er nimmt die natürliche Religion als die Grundlage aller anderen an, vergleicht die poſitive mit der poſitiven bürgerlichen Verfaſſung, und meint, daß, ſo wie es verſchiedene Staatsverfaſſungen gebe, auch mehrere Arten der Religion vorhanden ſein müßten. Nichts iſt dem Judenthume fremder, als eine ausſchließend ſeligmachende Religion; das Judenthum ſpricht nicht: außer mir kein Heil, denn trotz des Particularismus, den man ihm ſtets vorwirft, welcher zu den größten Verfolgungen in allen Zeiten den Grund bildete, trotz der unſchuldigen Gebetsformeln: unſer Gott, Gott Abrahams, Iſaaks und Jacobs, welcher uns erkoren, uns erhoben hat, lehrt es dennoch, daß alle Völker, die Bewohner des ganzen Erdenrunds, dem Licht der Weltenſonne, dem Erdenglücke, zuwandeln. Der erſte und beſte Lehrmeiſter für die in Einfalt lebenden Menſchen war die Natur, ſie zeigte die Alles belebenden Kräfte der Gottheit überall, in jeder aufgehenden Sonne, in jedem niederfallenden Regentropfen, in jeder aufblühenden Blume, in jedem ſich ent-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 315, 348.

faltenden Blatte, in jedem niederfahrenden Blitze, in jedem rauschenden Donner erblickte der Mensch die Allmacht des Schöpfers. So haben die mehrsten Völker, die wildesten und roheſten selbst nicht ausgenommen, sobald sie nur das gesellschaftliche Leben einigermaßen kennen, Begriff und Ueberzeugung von den Wahrheiten der in angedeuteter Weise sich gebildeten natürlichen Religion, welche zur Glückseligkeit unentbehrlich sind, und für alle die Völker, die keine Offenbarung gehabt haben, ist daher eine solche unnöthig, und muß es sein, weil sich das heilige Wort ihnen sicher offenbart haben würde, wenn sie ohne dieses den Zweck ihres Daseins nicht hätten erfüllen können.[1])

Das Judenthum, als solches, ist also nicht geoffenbarte Religion, sondern geoffenbarte Gesetzgebung; die Stimme, die sich an jenem ewig denkwürdigen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: Ich bin der Ewige dein Gott, das nothwendige, selbstständige Wesen, das allmächtig und allwissend ist, belohnt und bestraft — dieses sind Wahrheiten der allgemeinen Menschen- oder natürlichen Religion, und diese sollten und konnten im Grunde nicht geoffenbart werden. Sie mußten der Offenbarung der Gesetze vorangehen, wurden vielleicht in den Vorbereitungstagen erörtert und außer Zweifel gesetzt; von ihnen durchdrungen, mußten die aus ägyptischer Sklaverei Befreiten zum Berge hintreten, um die Stimme zu vernehmen: Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt, aus der Sklaverei befreit hat. Auf eine Geschichtswahrheit, die auf Autorität, auf glaubwürdiges Zeugniß angenommen werden kann, gründet sich die Offenbarung der Gesetze, welche dem jüdischen Volke zu Theil wurde, nicht weil sie als Menschen nicht glückselig werden konnten, sondern weil es in des Höchsten Absicht lag, dieses besondere Volk einer besonderen Gnade zu würdigen, und es zu seinem Volke sich zu erziehen. Aus ganz besonderen Absichten hat der Schöpfer es für gut

1) Moses Mendelssohn's ges. Schr. III, 144 ff.

befunden, dieſem Volke beſondere Geſetze zu offenbaren, nach welchen ſie leben, regiert werden und zur Glückſeligkeit gelangen ſollen.[1])

Alle dieſe dem Moſes überlieferten Geſetze tragen den Stempel der Gewißheit an ſich und ſind in dem göttlichen Buche niedergeſchrieben, welches, obwohl eigentlich Geſetzbuch, dennoch einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren mit einſchließt, und mit dem Geſetze gleichſam nur eins ausmacht. Alle Grundſätze der Schrift werden der Erkenntniß dargeſtellt, der vernunftmäßigen Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden. Daher lautet kein einziges der moſaiſchen Geſetze und Vorſchriften: du ſollſt glauben! oder nicht glauben, denn dem Glauben als aus dem Herzen, dem innern Gefühle, ſtammend, kann nicht befohlen werden; alle Befehle des göttlichen Geſetzes ſind an den Willen, an die Thatkraft des Menſchen gerichtet, das Judenthum kennt nur Thun und Handeln, wendet ſich ſtets an das menſchliche Erkenntnißvermögen, an die freie Urtheilskraft, und ſteht ſomit im ſtrengen Gegenſatz zu dem Chriſtenthume, welches von vornherein Geglaubtes vorausſetzt, und unbedingten Glauben an Dreieinigkeit, Menſchwerdung einer Gottheit u. ſ. w. fordert. In der jüdiſchen Religion iſt kein Kampf zwiſchen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unſerer natürlichen Erkenntniß wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens.[2])

Und wie keinen Glauben, ſo kennt das Judenthum auch keine Glaubensartikel, keine eigentlichen Symbole des Glaubens, keinen Glaubenseid. Mendelsſohn weicht in dieſer Annahme von dem ſonſt von ihm ſo verehrten Maimonides ab; dieſer, welcher zuerſt die jüdiſche Religion in eine wiſſenſchaftliche Form zu bringen ſuchte, verfiel auf den Gedanken, die Religion ſeiner Väter auf eine gewiſſe Anzahl von Grundſätzen einzuſchränken, damit ſie, wie er zu verſtehen gab, Grund- und Fundamentalbegriffe habe, aus welchen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 13, 146, 159, 320 f.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 13, 35, 130, 164, 323.

alle übrigen abgeleitet werden könnten. Mendelsohn hielt es mit den spätern Rabbinen, welche gar keine bestimmte Fundamentallehren gelten lassen, und spricht mit ihnen: „das Gesetz leidet keine Abkürzung, uns sind alle Worte der Schrift, alle Gebote und Verbote Gottes fundamental,“[1]) oder wie an einer andern Stelle er sich ausdrückt: „der Geist des Judenthums ist die Conformität in Handlungen, und Freiheit in Absicht auf Lehrmeinungen.“[2])

Wie erklärt nun Mendelsohn nach seinem Grundsatze, daß in dem jüdischen Gesetz alles fundamental sei, das Ceremonialgesetz? Ceremonialgesetz ist ein Wort, das seine Einführung ins Judenthum einzig und allein dem Verfasser des Jerusalems zu danken hat, bis auf seine Zeit war Wort und Begriff demselben fremd. Mit der neuen, dem Heidenthume entlehnten Terminologie hat er dem orthodoxen Judenthume einen argen Stoß versetzt, ja, gewiß ohne seinen Willen, dasselbe durch eine solche Bezeichnung für die heiligsten Gesetze im Wesentlichen verdrängt, und dem Indifferentismus Thür und Thor geöffnet, denn was ceremoniell ist, wird bald gleichgültig, mit einer Ceremonie, einer bloß äußerlichen, unwesentlichen Handlung macht man wenig Umstände, und übt sie, so lange sie nicht beschwerlich fällt. Doch etwas ganz Anderes ist unserm Philosophen das Ceremonialgesetz; seine uns erhaltenen Aeußerungen widersprechen dem Ausdrucke und der Benennung ganz und gar. Mit der ihm eigenen Schärfe und Klarheit läßt er sich in folgender Weise über die Entstehung desselben aus.

Thierdienst und Abgötterei herrschten auf dem ganzen Erdboden — nur die Stammväter des jüdischen Volkes hatten die von aller Abgötterei entfernten Religionsbegriffe bei ihren Familien und Nachkommen zu verpflanzen und zu erhalten gesucht. Diese ihre Nachkommen waren von der Vorsehung dazu ausersehen, eine priesterliche Nation, eine Nation zu bilden, die durch Einrichtung und Verfassung,

1) Moses Mendelsohn's ges. Schr. III, 323.
2) Moses Mendelsohn's ges. Schr. V, 603.

Geſetze und Handlungen, Schickſale und Veränderungen, immer auf geſunde unverfälſchte Begriffe von Gott und ſeinen Eigenſchaften hinweiſen, und ſolche unter den Nationen lehren und predigen ſollten. Um aber den Schwierigkeiten auszuweichen, die abgeſonderten Begriffe der Religion durch fortdauernde Zeichen zu erhalten, und ſie vor den durch Bilderſchrift herbeigeführten Götzendienſt zu bewahren, gab der Geſetzgeber ihnen das Ceremonialgeſetz, um ſie zu Handlungen zu treiben und zum Nachdenken zu veranlaſſen.[1]) Das Ceremonialgeſetz iſt, wie Mendelsſohn ſich ausdrückt, eine lebendige, Geiſt und Herz erweckende Art von Schrift, welche Bedeutung, gediegenen tiefen Sinn hat, und mit der ſpeculativen Erkenntniß der Religion und der Sittenlehre in genaueſter Verbindung ſteht; es ſollte zum Bindemittel der Nation dienen, zur Nachahmung und zum mündlichen lebendigen Unterricht führen. Eben deshalb waren der geſchriebenen Geſetze auch anfangs nur wenige, das ungeſchriebene Geſetz, die mündliche Ueberlieferung, ſollte erklären, erweitern, näher beſtimmen, was in dem geſchriebenen Geſetz aus weiſer Abſicht unbeſtimmt geblieben war. So fand Jeder in allen öffentlichen und Privatverhandlungen, an allen Thoren und Thürpfoſten, wohin er Auge und Ohr wandte, Gelegenheit zum Forſchen und Nachdenken über den Geiſt der Geſetze. Leben und Lehre, Weisheit und Thätigkeit, Speculation und Umgang ſollte auf das Innigſte verknüpft und unzertrennlich ſein, ſtets Hand in Hand gehen. In dieſer urſprünglichen moſaiſchen Verfaſſung war demnach bürgerliches und religiöſes Leben Eins und daſſelbe: Alles war mit einem religiöſen Strahlenſchein umgeben, das bürgerliche Leben dieſer Nation war ein heilig-religiöſes, jeder Bürgerdienſt zugleich ein religiöſer und die Gemeinde eine Gemeinde Gottes. Alle Einwände, welche Mendelsſohn bei Umſturz des Kirchenrechts gemacht wurden, daß ja das ganze Gebäude der jüdiſchen Religion auf Zwang beruhe, zeigen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 167 f., 340 ff., 350.

ſich grundlos, wenn man bedenkt, daß frevelnder Geſetzübertreter ein frevelnder Majeſtätsſchänder und Staatsverbrecher war.[1])

Es leuchtet nun ein, daß Mendelsſohn von den Ceremonialgeſetzen nicht laſſen durfte, und alle Gebote für bindend erklären mußte, denn hatten ſie auch ihre Bedeutung als Schriftart und Zeichenſprache verloren, ſo hörte doch ihre Nothwendigkeit als Band und Vereinigung nicht auf, und dieſe Vereinigung ſelbſt mußte, nach ſeiner Meinung, im Plane der Vorſehung ſo lange erhalten werden, ſo lange noch Anthropomorphismus, Polytheismus und religiöſe Uſurpation den Erdball beherrſchen. „So lange dieſe Plagegeiſter der Vernunft vereinigt ſind, müſſen auch die echten Theiſten eine Art von Vereinigung unter ſich ſtattfinden laſſen, wenn jene nicht alles unter den Fuß bringen ſollen," und da dieſe Verbindung nicht in Grundſätzen, die Vernunft in Feſſeln werfende Glaubensartikel beſtehen darf, ſo müſſen es Handlungen, bedeutende Handlungen, Ceremonien ſein. Vor wie nach ſollten die Ceremonialgeſetze, ihrer weſentlichen Bedeutung gemäß, dazu dienen, das jüdiſche Volk von allen anderen auszuſondern, und ſie durch ihre religiöſen Handlungen an jene heiligen Wahrheiten zu erinnern — ſie ſollten Gültigkeit haben bis zu der Zeit, wo es die göttliche Macht nicht mehr für nöthig finden dürfte, dieſes Volk durch beſondere Geſetze von anderen Völkern zu unterſcheiden, und in einer zweiten öffentlichen Erſcheinung äußerliche Religionsübungen einführe, welche das Herz aller Menſchen zur Vereinigung ihres Schöpfers verbinden.[2]) Bei dieſer Meſſiaszeit verweilte Mendelsſohn als gläubiger Jude mit Wolluſt, und genoß die Glückſeligkeit jener, dem menſchlichen Geſchlechte bevorſtehenden, heilſamen Revolution; er verſetzte ſich in ſeiner lebhaften Phantaſie in jene glücklichen Tage, wo alle Menſchen die heiligen Wahrheiten annehmen, welche die erſten Chriſten und Juden gehabt haben, daß Niemand Böſes thue und die ganze Erde voll Erkenntniß ſei. Dieſes ſehnſüch-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 352 f.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 356.

tige Verlangen nach jener goldnen Zeit der Freiheit und Erlöſung, nach jenem Lande, wo es weder Juden noch Chriſten gibt, äußerte ſich bei dem Manne, der angewidert durch den todten Buchſtaben, wie durch den frivolen Skepticismus, und dem das Leben weniger erquickend und freudig war, als unſern ſanften, geduldigen Mendelsſohn, bei Leſſing ſo ſehr, daß ſich die Spuren davon ſogar in ſeinen Werken finden. Alle Unruhe, alles Unabgeſchloſſene und Diſſonirende, wirklich Unbefriedigende in ſeinen Schriften ſtimmt mit dieſem heißen Wunſche nach der Zeit der reinſten Freude überein.

Das Ceremonialgeſetz bildet ſomit das Weſentliche des Judenthums, das einzige Unterſcheidungsmittel von allen anderen Religionen, es iſt das Erbtheil der Gemeinde Jacobs; daher ſollen auch nur die Mitglieder dieſer Gemeinde ihr Leben danach einrichten, und dieſes als den einzigen Weg zur Glückſeligkeit betrachten. Alle übrigen Völker ſollen ſich an das Geſetz der Natur halten und Tugend üben, um glückſelig zu werden — aber dem jüdiſchen Volke iſt es nicht erlaubt, ſeine Seligkeit auf einem andern als dem ihm von Gott ſelbſt vorgeſchriebenen Wege zu ſuchen. „Nunmehr muß dieſes Volk alle Schmach, Unterdrückung, Verſpottung und Verfolgung, die es auf dieſem Wege antrifft, mit Geduld und Ergebenheit in den göttlichen Willen ertragen.“[1]) „Alle anderen Völker können ihre Geſetze nach Zeit, Umſtänden, Bedürfniſſen und Annehmlichkeiten verändern, aber mir hat der Schöpfer ſelbſt Geſetze vorgeſchrieben, ſollte ich, ſchwaches Geſchöpf, mich erdreiſten, nach meinem Dünkel dieſe göttlichen Geſetze abzuändern?“[2]) Mendelsſohn ſuchte den Grund für jedes Geſetz, es ſcheinbar rationaliſtiſch zu erklären und beruhigte ſich, wo er einen ſolchen Grund nicht finden konnte, mit dem Gedanken, daß das Geſetz von Gott gegeben, und der Menſch alſo verpflichtet ſei, ſolches zu befolgen. „Was die göttlichen Geſetze gebieten, kann die nicht minder göttliche Vernunft nicht wieder auflöſen,“ lautet ſein Be-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 43, 66, 105, 145, 166.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 158.

ſcheid denen, welche mit ihren Vernünfteleien die Juden vom Geſetze losbinden und das ganze Convolut, als der geſunden Vernunft widerſprechend, bei Seite ſchieben wollten. Mendelsſohn ertheilt alſo ſeinen Brüdern den Rath, empfiehlt ihnen „ſich in die Sitten und in die Verfaſſung des Landes zu ſchicken, in welches ſie verſetzt ſind, aber auch ſtandhaft bei der Religion ihrer Väter zu halten. Man erſchweret Euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens, um der Religion willen, der ihr treu bleibt, und von der andern Seite macht das Clima und die Zeiten die Beobachtung Eurer Religionsgeſetze, in mancher Betrachtung, läſtiger, als ſie ſind. Haltet nichts deſto weniger aus, ſtehet unerſchüttert auf dem Standorte, den Euch die Vorſehung angewieſen, und laſſet Alles über Euch ergehen, wie Euch Euer Geſetzgeber lange vorher verkündigt hat.“ „In der That ſehe ich nicht ein“, ſo lautet Mendelsſohn's inhaltsſchwerer Abſchiedsgruß, „wie Diejenigen, die in dem Hauſe Jacobs geboren ſind, ſich auf irgend eine gewiſſenhafte Weiſe vom Geſetze entledigen können. Es iſt uns erlaubt, über das Geſetz nachzudenken, ſeinen Geiſt zu erforſchen, hier und da, wo der Geſetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit, Ort und Umſtände gebunden geweſen, vielleicht mit Zeit, Ort und Umſtänden verändert werden kann — wenn es dem allerhöchſten Geſetzgeber gefallen wird, uns ſeinen Willen darüber zu erkennen zu geben; ſo laut, ſo öffentlich, ſo über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Geſetz ſelbſt gegeben hat. So lange dieſes nicht geſchieht, ſo lange wir keine ſo authentiſche Befreiung vom Geſetze aufzuweiſen haben, kann uns unſere Vernünftelei nicht von dem ſtrengen Gehorſam befreien, den wir dem Geſetze ſchuldig ſind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwiſchen Speculation und Ausübung, die kein Gewiſſenhafter überſchreiten darf.“[1]) Dieſe Grenze fiel bald — die Speculation ſiegte über die Ausübung, und

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 355 ff.

der fromme Rath, die ernſte Warnung Mendelsſohn's wurde von den Männern ganz anders gedeutet, welche ihm folgten, und ſich, gewiß ohne Zuſtimmung des Meiſters, ſeine Schüler nannten.

Ehe wir jedoch zu dieſen übergehen, und die Conſequenzen aus ſeiner Theorie ziehen, müſſen wir zuvörderſt ſein praktiſches Wirken vorführen, und hier tritt uns dieſe Perſönlichkeit mit ihrer Milde, Sanftmuth und Beſcheidenheit ſo recht in der wahren Größe entgegen. Der Geiſt eines Leſſing's hat ſich in der Beurtheilung ſeines Freundes nicht geirrt, wenn er ihn im Voraus „einen zweiten Spinoza nannte, dem zur völligen Gleichheit mit dem erſtern nichts, als deſſen Irrthümer fehlten.“[1]) War Mendelsſohn auch nicht jener große Denker, der mit Adlerfittigen ſich über das Reale erhob, und ein Syſtem aufſtellte, deſſen Einfluß ſich erſt nach Jahrhunderten, in der Philoſophie unſrer Zeit, zeigte — war er auch nicht der Philoſoph, deſſen Scharfſinn und Tiefe Jahrhunderte lang ein Räthſel blieben — ſo war er dennoch größer, größer in ſeinem praktiſchen Wirken und ſeinen Einflüſſen auf die äußre Geſtaltung ſeiner Nation. Spinoza ſchöpfte ſeine Philoſophie aus dem Judenthume — er ſetzte den Namen eines allgewaltigen, überall herrſchenden und gegenwärtigen Gottes in den philoſophiſchen Gedanken einer ewigen unendlichen Subſtanz um, conſtruirte aus den Vorſtellungen, die ihm von Jugend an unausgeſetzt eingeprägt waren, und die ſich mit ſeinem zarten Gemüth eng vereinigt hatten, ſein Ideal, und begnügte ſich mit dieſem Ideal, ohne ſich je wieder auf den realen Boden der poſitiven Lehre niederzulaſſen — er ſteht ſomit der Wirklichkeit nach da, wohin er ſich ſelbſt geſtellt hat, außerhalb des Judenthums. Der über den 23jährigen Jüngling ausgeſprochene große Bann hatte ſeinen Bruch mit der Welt vollends herbeigeführt, das Leben war ihm vergällt, und er tritt ſeinen gläubigen Brüdern, den Grundſätzen des ſtrengen Judenthums, nur zerſtörend entgegen. Ganz anders Mendelsſohn. Er

1) Leſſing's ſämmtl. Werke XII, 27.

blieb, wohin Natur und Geburt ihn geſtellt, und trug die Philoſophie in das Judenthum hinein; er wollte mit der Fackel der ſchwer erkauften Bildung ſeinen Brüdern vorleuchten, ſie aus ihrer Abgeſchloſſenheit herausreißen, von dem, zum Theil durch eigene Schuld, ſich zugezogenen Hohnſprechen befreien, und in Verbindung mit der ſie umgebenden Welt ſetzen. Dieſes und nichts anderes wollte er, und hierin beruhen auch die reformatoriſchen Beſtrebungen, die ihm den Namen eines Reformators, eines Umbildners — man erlaube uns dieſen Ausdruck — auf ewige Zeiten ſichern.

Den Anfang zu der Umbildung und Andersgeſtaltung ſeiner Nation, machte Mendelsſohn mit der Sprache. Die Juden hatten ſich bei ihrer Abſonderung und ihren leider! zu häufig gewordenen Wanderungen durch die verſchiedenen Länder von der rein deutſchen Sprache und Mundart allmählich entfernt, und ſich eines Gemiſchs von corruptem Hebräiſch, Rabbiniſch, Deutſch und verſchiedenen Sprachelementen entnommenen Wörtern, kurz eines Kauderwelſchs zu ihrer Umgangsſprache[1]) bedient, wodurch ſie ſich Haß, Verachtung und Verſpottung von Seiten ihrer Mitmenſchen zuzogen. Nichts war unſerm Mendelsſohn verhaßter, als dieſe Sprachvermengung, denn abgeſehen davon, daß ſie die Trennung und Abſchließung von dem

---

1) Eine intereſſante Zuſammenſtellung verſchiedener dieſer Ausdrücke lieferte der um die Wiſſenſchaft des Judenthums und der jüdiſchen Literatur ſo ſehr verdiente Zunz in ſeinen „gottesdienſtlichen Vorträgen der Juden" (Berlin 1832) S. 438—442.

Eigenthümlich und bemerkenswerth iſt, daß ſich bei den Juden viele echt deutſche Wörter erhalten haben, die der heutigen deutſchen Sprache ganz und gar fremd ſind. Unter den vielen heben wir nur hervor:

Ette und Tate für Vater; Huzel, getrocknetes Obſt, noch heute in Süddeutſchland gebräuchlich; kuſſen für küſſen, chussan der Niebelungen; Spendel für Stecknadel, altd. spennala (wahrſcheinlicher das franzöſ. épingle), Schwäher für Schwager, swehe der Niebl. u. A. m.

Außerdem finden ſich in der jüdiſchen Umgangsſprache viele franzöſiſche Ausdrücke, welche wohl zum größten Theil von dem Aufenthalt der Juden in den Städten Speier, Worms, Mainz und dem Elſaß herrühren. So babbeln für babiller, ſchwatzen, plaudern; Breitel, eine Kopfbedeckung, noch heute bei den Juden

allgemeinen Staatsleben nur noch mehr herbeiführte, fürchtete er mit Recht, daß dieſes Jargon nicht wenig zur Unſittlichkeit des gemeinen Mannes beitrüge. Dieſen Stein des Anſtoßes aus dem Wege zu räumen, war ſein nächſtes Augenmerk, er hielt es für Pflicht, ſeinen Glaubensgenoſſen eine unverfälſchte, treue Ueberſetzung des heiligen Gotteswortes zu liefern, um wenigſtens dem kommenden Geſchlechte mit dem erſten Unterricht eine reine Mundart einzuimpfen. Die Aufregung, welche ein ſolches Unternehmen machen mußte, war, wie ſich leicht denken läßt, ungeheuer: die meiſten Rabbiner zitterten, ſie glaubten in ihrem frommen Eifer für alles Alte und Hergebrachte, das Allerheiligſte würde ihnen entriſſen, wenn das deutſche Wort den jüdiſchen Text erklärte, und fürchteten in ihrer Einfalt, daß mit der deutſchen Sprache, das deutſche Element, das Chriſtenthum ſelbſt, ihnen aufgedrungen würde. Daher zog ſich auch Mendelsſohn durch dieſe, in der beſten Abſicht unternommene Arbeit den Haß aller orthodoxen Rabbiner und Juden zu, aber eben aus dieſer Widerſetzlichkeit folgerte er, daß ſie deſto nöthiger, und nicht allein für die Jugend, für welche ſie anfangs beſtimmt war, ſondern auch für den gelehrten Rabbiner nothwendig ſei. Weder Bannflüche, wie ſie von den Rabbinern zu Prag und Fürth gegen ihn geſchleudert wurden, noch Verunglimpfungen verſchiedener Art vermochten, ihn von ſeinem Unternehmen abzubringen; ſobald er ſich einmal entſchloſſen hatte, jene Ueberſetzung, zum größten Theile auf eigene Koſten, — für das allgemeine Beſte opferte er, ſelbſt nicht reich, Tauſende! — drucken zu laſſen, nahm er „ſeine Seele in Händen, richtete ſein Auge auf die Berge und gab ſeinen Rücken den Schlägern Preis“[1]) — die gute Sache ſiegte über alle ihr gelegten Hemmniſſe, das Werk fand noch

in Polen, Galizien und Mähren ſo genannt, für barrette mit der Verkleinerungsſilbe el; Plätt für billet; preien für prier; tornen für einſtudiren, aus dem franzöſ. tourner, mit der deutſchen Verbendung n; Süll, Schwelle, iſt wohl das franz. seuil und nicht, wie Zunz (a. a. O.) meint, ſchwediſch. Auch Trop, der gleichmäßige Geſang beim Vorleſen der Thora, iſt wohl aus dem franzöſ. trotter gebildet.

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. VI, 453.

bei ſeinen Lebzeiten die wohlverdiente Anerkennung aller redlich Denkenden, und dieſe ward ihm auch nie verſagt.

Charakteriſch für Mendelsſohn's Leiſtungen iſt ſeine Pſalmenüberſetzung, in welcher ſich ſein tiefes Gemüth recht klar abſpiegelt, und welche noch heute an Vortrefflichkeit und Eleganz alle anderen übertrifft. Er war von der Wahrheit durchdrungen, daß die Pſalmen nicht zur Belehrung, ſondern zur Erbauung des Herzens geſchrieben ſein, und behandelte ſie als Poeſie, ohne auf das Prophetiſche und Myſtiſche zu achten, das ſowohl jüdiſche als chriſtliche Ausleger und Ueberſetzer darin gefunden, weil ſie es darin geſucht hatten. Seine Ueberſetzung iſt die Frucht einer mehr als zehnjährigen Arbeit, und entſtand in einer Zeit, wo ihm nach einer ſchweren Krankheit alles tiefe Denken unterſagt war. Er überſetzte die Davidiſchen Lieder, die ihm ſo viele angenehme Stunden verurſacht, ſo manches Leid verſüßt hatten, die ſeine Erholung und ſeinen Troſt bildeten, und die er betete und ſang, ſo oft er ein Bedürfniß zu beten und zu ſingen bei ſich verſpürte,[1]) nicht nach der Ordnung, ſondern wählte immer ein ſolches Lied, welches zu der Zeit mit der Lage ſeines Gemüths übereinſtimmte, und bald durch ſeine Schönheit, bald durch ſeine Schwierigkeit ihn reizte; dieſes trug er dann im Sinne, bei ſo mancherlei ungleichartigen Beſchäftigungen, mit ſich herum, bis er glaubte, mit dem Geiſte ſeines Dichters ſo vertraut zu ſein, als er es ſeiner Fähigkeit nach werden konnte, und dann erſt ſchrieb er die Ueberſetzung nieder.[2])

Dieſen beiden Arbeiten ſteht ſeine Ueberſetzung und Erklärung des Prediger Salomonis (Koheleth) würdig zur Seite. In der Vorrede zu derſelben ſprach er die Abſicht aus, auch die übrigen Bücher der heiligen Schrift in ähnlicher Weiſe zu behandeln, doch der Tod ereilte ihn, und er hinterließ nur noch die, vom äſthetiſchen Stand-

1) S. den letzten Brief im Anhange.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. VI, 129.

punkte aus, bewundernswürdige Ueberſetzung des hohen Liedes, von welcher auch Herder, des darin herrſchenden philoſophiſchen Tones wegen, entzückt iſt.

Natürlicher Weiſe hatten dieſe ſo heilbringenden Arbeiten eine andere Geſtaltung des Jugendunterrichts zur Folge. Wie wir dieſes bei den Schülern Mendelsſohn's noch näher betrachten werden, war die Erziehung der Juden von nun an von der frühern ganz verſchieden: das Studium des Talmuds hörte auf, und mußte endlich den verſchiedenen, wiſſenſchaftlichen Studien als nutzlos und zeitvergeudend weichen. Dieſes Erſtrebniß und Werk der Schüler wurde dem Meiſter untergeſchoben, und ſo Mendelsſohn Gegner des Rabbinismus und Feind des Rabbinenthums genannt. Er war aber weder das eine, noch das andre. Hat er auch die Macht, welche ſich die Rabbiner der frühern Zeit anmaßten, als Feind alles Kirchen- und Bannrechts, bedeutend eingeſchränkt, wollte er auch die polniſche Lehrweiſe des Talmuds, als in einer bloßen Disputirkunſt beſtehend, verdrängen, ſo hat er doch nie aufgehört den Talmud zu ſchätzen, ließ ſeine eigenen Kinder darin unterrichten, hielt die Beſchäftigung mit demſelben für die heiligſte und würdigſte, und zollte den Schriften der Rabbinen, welche er bei ſeinen Arbeiten ſtets berückſichtigte, wie den Perſönlichkeiten, die größte Hochachtung. Außerdem können wir aus ſeinen eigenen Worten vernehmen, welchen Werth der Talmud und ſomit der Rabbinismus bei ihm hatte. In einem Briefe vom 26. April 1759[1]) heißt es:

„Ich bin ebenſo neugierig als Sie auf die deutſche Ueberſetzung der Miſchna,[2]) die der Herr Caplan Rabe hat ankündigen laſſen; aber aus einem ganz andern Grunde. Ich erwarte etwas ganz anderes, als Sie zu erwarten ſcheinen. Wir wollen ſehen, weſſen Vermuthung eintreffen wird.

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. IV, 1, 529 f.

2) Von Mendelsſohn beurtheilt in dem 122. Brief, die neueſte Litteratur betreffend (geſ. Schr. IV, 2, 134 ff.).

Sie beurtheilen dieſes Werk nach dem gemeinen Begriffe, den wir uns von dem Talmud zu machen pflegen, und beluſtigen ſich ſchon zum voraus an den albernen Mährchen und ausſchweifenden Fratzen, daraus es zuſammengeſetzt ſein wird. Ich denke aber ganz anders. Ich kann mich unmöglich bereden, daß die beſten Köpfe eines Volkes (und gewiß das jüdiſche hat keinen Mangel an ſehr guten Köpfen) ſich ſeit ſo vielen Jahrhunderten einzig und allein mit einem Werke ſollten beſchäftigt haben, das aus lauter abgeſchmackten Poſſen zuſammengeſetzt iſt. Der ungemeine Fleiß, mit welchem ſie dieſem Studium obliegen, und die orientaliſche Hitze, mit der ich ſie ſo oft über gewiſſe Materien habe ſtreiten ſehen, ſcheinen mir zu beweiſen, daß ein Genie in dieſer Art von Wiſſenſchaft ſeine völlige Nahrung finden könne. Sie rühmen ſich ganz beſondrer Regeln zu ſchließen, deren ſie ſich in ihrer Wiſſenſchaft bedienen; ſie reden ſo viel von großen und ſinnreichen Erfindungen; ſie theilen ihre Rabbinen in beleſene, ſcharfſinnige und tiefſinnige Köpfe ein. Und alle dieſe großen Bemühungen ſollen nichts als das alberne Gewäſch zum Grunde haben, das man uns aus dem Talmud bekannt gemacht hat? Ich geſtehe es, ich kann mir von der menſchlichen Vernunft noch keinen ſo demüthigenden Begriff machen.

Ich bat einſt einen jüdiſchen Gelehrten, der bei ſeiner Nation in großem Rufe ſteht, mir einen Begriff von dem Talmud zu machen. Wir befanden uns beide als Brunnengäſte in F...., wo uns der Ort und die Gelegenheit zu einiger Vertraulichkeit Anlaß gab. „Der Talmud," gab er mir zur Antwort, „iſt der Inbegriff aller unſerer Geſetze, Sitten und Gebräuche, unſerer Glaubenslehren und unſerer Weisheit. „Sie werden über dieſe Beſchreibung vielleicht lachen," ſetzte er hinzu, „vielleicht auch ſich verwundern. Ich weiß, was für einen armſeligen Begriff ſich die Weiſeſten unter Ihrem Volke von unſerm Wiſſen zu machen pflegen; und da unſere Sache niemals Vertheidiger gefunden, ſo hat ihnen ein Jeder einbilden können, was er uns entweder aus Unwiſſenheit oder aus unlöblichen Abſichten hat aufbürden

wollen. Wie viel Verſpottung, unbillige Verachtung und Nationalhaß haben dieſe unſeligen Vorurtheile nicht zuwege gebracht! und wollte Gott, ſie hätten nur keine blutigen Verfolgungen nach ſich gezogen! — Jedoch ich will Sie und mich mit dieſen traurigen Erinnerungen verſchonen. Es war ein Unglück für uns, daß ſich unſere Gelehrten nie darum bekümmerten, was man in andern Sprachen zu ihrem Nachtheile geſchrieben; und wenn ſie ſich auch darum bekümmerten, ſo verſtanden ſie doch die Sprachen nicht, in welchen ſie ſich hätten vertheidigen müſſen." Stehen aber die Mährchen nicht wirklich in dem Talmud, fragte ich, die man uns daraus überſetzt hat? „Die mehreſten," gab er zur Antwort, „befinden ſich wirklich darin." Was kann aber in einem Buche vernünftiges ſein, erwiederte ich, in welchem ſolche abenteuerliche und abgeſchmackte Dinge vorkommen? „Wir ſchließen gerade umgekehrt," verſetzte mein Rabbi; „die Dinge, die dem erſten Anblicke nach ungereimt ſcheinen ſollten, machen etwa den zwanzigſten Theil des Talmuds aus. Im Uebrigen enthält er nichts als gründliche Abhandlungen und Betrachtungen über unſere Rechte, unſern Gottesdienſt und andere Gebote des alten Teſtaments. Sollten wir alſo glauben, daß Leute, die ſo viel Proben von ihrer Weisheit abgelegt, auf einmal allen Menſchenverſtand verloren haben, und auf Dinge verfallen ſein ſollen, die ſich kein Kind weiß machen läßt? Iſt es nicht vernünftiger, dieſe wenigen Stellen, die uns anſtößig ſcheinen, für allegoriſche Vorſtellungen ſolcher Wahrheiten zu halten, die man zu allen Zeiten dem Volke mit Fleiß zu verbergen, und nur Leuten von mehrerem Nachdenken zu verſtehen zu geben gewohnt war? Wir glauben hiervon überzeugt zu ſein, und haben auch ſchon wirklich den Sinn von einigen räthſelhaften Stellen herausgebracht. Die wir nicht erklären können, betrachten wir mit einem ehrfurchtsvollen Stillſchweigen, und geſtehen unſre Unwiſſenheit."

„Indeſſen," fuhr er fort, „ſind dieſe Allegorien ſelbſt, in welche ſie die Wahrheit eingehüllt, nicht alle ſo widerſinnig, als man glaubt. Oefters enthält auch ihr platter Sinn ſehr gute Sittenlehren, die heil-

ſam und erſprießlich ſein können. Unſere Lehrer haben hierin die Natur nachgeahmt. Sie bekleidet öfters die Früchte mit äußern Schalen, die an und für ſich ſelbſt ſchmackhaft und köſtlich ſind; nicht ſelten aber umhüllt ſie den zarten Kern mit einer ungenießbaren Schale, damit man, ohne bei derſelben ſich aufzuhalten, ſogleich den köſtlichen Kern ſuchen möge."

Aus dieſem Briefe ergibt ſich deutlich, daß Mendelsſohn keineswegs Gegner des Rabbinismus war, und den Talmud, „deſſen Subtilitäten," wie der mit keckem Humor Alles verſpottende Heinrich Heine ſich ausdrückt,[1]) „ſo ſinnreich einander über und untergeordnet ſind, einander ſtützen und tragen, und ſo furchtſam conſequent zuſammenwirken, daß ſie ein grauſenhaft trotziges, koloſſales Ganze bilden," zu verdrängen, oder gar für leere, abergläubiſche Mährchen zu erklären eben ſo wenig, wie eine Reform, der wahren Bedeutung nach, im Sinne führte.

Nach den Satzungen der Rabbinen wurde Mendelsſohn im väterlichen Hauſe erzogen, und nach dieſen lebte er, er für ſeine Perſon. Die Uebertretung ſelbſt des kleinſten Gebots hielt er für unſtatthaft, und ſcheute Niemanden, ſobald es galt, eine religiöſe Ceremonie auszuüben. Still und beſcheiden verließ er die Geſellſchaft, zog ſich in ſein Gemach zurück und verrichtete den Dienſt, den er dem Ewigen ſchuldig war — kurz, er hielt ſtreng an alle Geſetze der jüdiſchen Religion, war in Abſicht auf ſich dogmatiſch im ſtrengſten Verſtande, hatte, was ihn betraf, in den wichtigſten Punkten Partei genommen, und glaubte nicht, daß er jemals ſeine Grundſätze ändern könnte, aber eben ſo ſkeptiſch, wenn er ſeinen Nebenmenſchen beurtheilen und in Religionsſachen richten ſollte.[2]) Er war nach den Worten des Dichters:

Streng gegen ſich, nachſichtig gegen Andere.

Mendelsſohn ſteht, vermöge ſeines Princips, als der erſte tolerante

1) Heinrich Heine, der Salon, 2. Band, S. 161.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 69, 169.

fromme Jude ſeiner Zeit da. Sein religiöſer Glaube, ſein Judenthum iſt ihm Sache der Geſinnung, Sache der innerſten Eigenthümlichkeit, der Innigkeit des Gemüths, bloße Privatangelegenheit, die jede Perſönlichkeit mit ſich abzumachen hat, und als ſolche nicht die Oeffentlichkeit, die Beurtheilung Andrer betrifft. „Was des Glaubens iſt, wollen wir dem Gewiſſen und der Beruhigung eines Jeden überlaſſen, ohne uns zu Richtern aufzuwerfen. Aus wahrer Menſchenliebe wollen wir da nicht ſtreiten, wo das Herz lauter ſpricht, als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben, daß er uns Alle rechtfertigen wird, wenn uns unſre Geſinnung rechtfertigt.“ Schwerlich hat Mendelsſohn an alle die Folgen gedacht, welche dieſes Sichſelbſtüberlaſſen, dieſe Umwandlung der Religion zur bloßen Privatſache, hervorgebracht hat! Konnte er nicht anders ſein Ziel erreichen? Konnte er nicht auf einem andern Wege ſeine jüdiſchen Brüder der Welt näher führen? Doch er vertraute zu ſehr auf Gemüth und Herz, und erwartete nicht, daß das kommende Geſchlecht ſeine Toleranz ſo mißbrauchen würde.

Toleranz empfahl er in der Politik und in der Religion bei jeder Gelegenheit, ſo oft er nur konnte, ging ſelbſt mit dem Beiſpiele voran, und legte öffentlich das Bekenntniß ab, daß diejenigen, mit denen er ſich über Wahrheiten der Religion nicht hätte vereinen können, dennoch ſeine beſten Freunde wären. „O! wer dieſe Erfahrung in ſeinem Leben gehabt hat, und noch intolerant ſein, noch ſeinen Nächſten haſſen kann, weil er in Religionsſachen nicht denkt, oder ſich nicht ſo ausdrückt, wie er, den möchte ich nie zum Freunde haben; denn er hat alle Menſchheit ausgezogen.“[1]) Möge man auch immerhin Mendelsſohn dieſes Schrittes wegen Vorwürfe machen, möge man auch noch immer behaupten, daß er hiermit dem orthodoxen Judenthume die Spitze gebrochen — eine Toleranz, wie er ſie empfahl und übte, konnte neben dieſem recht gut beſtehen, und es iſt nicht ſeine Schuld, wenn ſie ſpäter etwas Andres herbeiführte, als in ſeiner Ab-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 291.

ſicht lag. Seine Toleranz ſollte keine Glaubensvereinigung ſein. „Großen Dank für alle Toleranz, wenn man dabei noch immer an Glaubensvereinigung denkt;“ [1]) eine ſolche Toleranzgleißnerei ſchien ihm noch gefährlicher, als offene Verfolgung und Bekehrung. Er wollte bürgerliche Vereinigung, ſtaatliche Rechte, als Menſch, als Weltbürger, aber dieſe nicht mit ſeinem Judenthume erkaufen. „Wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten iſt, als wenn wir von dem Geſetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten, ſo thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten; ſo müſſen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; ſo mag der Menſchenfreund Dohm vergebens geſchrieben haben, und Alles in dem leidlichen Zuſtande verbleiben, in welchem es jetzt iſt, oder in welchen es Eure Menſchenliebe zu verſetzen für gut findet. Es ſteht nicht bei uns, hierin nachzugeben; aber es ſteht bei uns, wenn wir rechtſchaffen ſind, Euch dennoch brüderlich zu lieben, und brüderlich zu flehen, unſre Laſten, ſo viel Ihr könnet, erträglich zu machen. Betrachtet uns, wo nicht als Brüder und Mitbürger, doch wenigſtens als Mitmenſchen und Miteinwohner. — Von den Geſetzen können wir mit gutem Gewiſſen nicht weichen, und was nützen Euch Mitbürger ohne Gewiſſen?“ [2])

Dieſe Stelle bedarf keines weitern Commentars; ſie ſpricht laut für unſre obige Behauptung, und gibt deutlich genug zu erkennen, daß Mendelsſohn ſchon damals auf das hin arbeitete, wonach auch unſre Zeit noch unaufhörlich ringt — die Emancipation und Gleichſtellung der Juden, und er würde ſie gewiß dringender verlangt haben, wenn dieſes ungeſtüme Fordern nicht ſeiner Milde, ſeiner Beſcheidenheit, ſeiner ganzen Geſinnung widerſprochen hätte —; war er doch ſelbſt Partei, ſelbſt der Geduldete, und von der Wahrheit feſt überzeugt, daß Juden ſich gar nicht einmiſchen dürften, die große Ab-

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 671, 677.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 357 ff.

ſicht zu befördern, weil ſie zu leicht gemißdeutet werden könnte.[1]) Erſt mußte das eingewurzelte Vorurtheil mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden, und die junge Pflanze der Toleranz und der Duldſamkeit in dem unheimiſchen Boden ſelbſt tiefere Wurzeln ſchlagen. „Ach, meine Brüder!“ ruft er in flehenden Worten ſeinen Glaubensgenoſſen zu, „folget dem Beiſpiele der Liebe! Ahmet die Tugend der Nationen nach, deren Untugend Ihr bisher nachahmen zu müſſen geglaubt. Wollet Ihr gehegt, geduldet und von Anderen verſchont ſein, ſo heget und duldet und verſchont Euch unter einander. Liebet, ſo werdet Ihr geliebt werden!“

Er ſchonte, er duldete, er liebte jeden, weß Standes und Glaubens er auch war; ſein Haus war Allen geöffnet, Allen war er ein liebender Freund und ein treuer Rathgeber; Jeder ſuchte bei ihm Lehre und Unterweiſung, Hilfe und Schutz — und fand ſie. Henriette Herz, eine glaubwürdige Perſon, perſönlich mit Mendelsſohn bekannt, Freundin und Vertraute ſeiner begabten Töchter, nennt das Mendelsſohnſche Haus das Einzige ſeiner Art. „Nur von Einem Gelehrten in Berlin — dieſes ſind ihre eigenen Worte — läßt ſich ſagen, daß er ein Haus ausmachte, wenn man es nämlich als ein Kennzeichen eines ſolchen betrachtet, daß Freunde und Eingeführte auch ungeladen eines guten Empfangs ſicher ſind, und dieſes Eine gehörte, ſeinem äußern Berufe nach, dem Kaufmannsſtande an. Es war Moſes Mendelsſohn's. Das Haus dieſes trefflichen Mannes, deſſen Einkünfte als Disponent in einer Seidenwaarenhandlung im Verein mit dem Ertrage ſeiner ſchriftſtelleriſchen Arbeiten immer noch wenig bedeutend waren, und welchem die Sorge für ſechs Kinder oblag, war dennoch ein offenes. Fehlten alte orthodoxe Juden ebenfalls nicht, gegen welche ſich Mendelsſohn als ein freundlich geſinnter Glaubensgenoſſe erwies, ſo waren es doch die intelligenteſten

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 640.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 202.

der Stadt."[1]) Mehr noch als ſeine Schriften, wirkte der Umgang und das lebendige Beiſpiel dieſes Mannes — Alles vereint, beförderte die Aufklärung, als deren Repräſentant, auch in religiöſer Hinſicht, wir ihn (S. 43) bezeichnet haben. Aufklärung und Bildung, aber keine Neuerung — ſeine Gemüthsart war nicht für die Neuerungen[2]) — war ſein Loſungswort, dieſe zu befördern ſein unabläſſiges Streben — er wollte auf vernünftige Erkenntniß und Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menſchlichen Lebens, nach Maaßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einfluſſes in die Beſtimmung des Menſchen leiten, die Sittlichkeit verbreiten,[3]) und den Jugendunterricht verbeſſern, worin ihn der ehrliche, charakterfeſte Weſſely, der Melanchthon der Juden, treulich unterſtützte. Auch richtete er zuerſt den Sinn der Juden auf das Handwerk; er wollte damit dem oft wiederholten Einwurf begegnen, daß ſie zu keiner andern Beſchäftigung als dem Handel tauglich wären, nur verzehren, aber nichts hervorbringen könnten. (Vgl. hierüber geſ. Schr. III, 189 ff. und den Brief an Nicolai im Anhang.)

Wir verfolgten bis jetzt den herrlichen Geiſt des Mannes, der von der Vorſehung dazu berufen ſchien, den Seinen als ein großes Licht vorzuleuchten; wir folgten ihm auf dem leichten und lieblichen Pfade, den er uns vorgezeichnet, und auf dem zu wandeln, Vernunft und Herz Erquickliches finden. Wollen wir ihn aber in ſeiner Würde und Größe laſſen, ſo dürfen wir auch die ſteilen Abhänge nicht ſcheuen, die ſich hinter dieſen geebneten Wegen uns zeigen, wir müſſen die Conſequenzen betrachten, welche zum Theil in der damaligen Zeit, zum Theil in den Erſtrebniſſen ſeiner Schule liegen, obwohl wir uns hier nur auf das Allgemeinſte beſchränken müſſen, und

---

1) Henriette Herz. Ihr Leben und ihre Erinnerungen, herausgegeben von J. Fürſt (Berlin 1850) S. 122 f.

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 351.

3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 400 ff.

uns die weitere Ausführung in einer „Entwicklung des Judenthums von Mendelsſohn an“ vorbehalten.

Von unberechenbaren Folgen war es, daß Mendelsſohn in dieſer Zeit der Kriſis lebte, — ſie vereinigte ſich mit ſeinen Forderungen und Plänen: Freiheit in Staat und Freiheit in Religion war das allgemeine Signal des letzten Viertels des vergangenen, an Begebenheiten und Einflüſſen ſo reichen Jahrhunderts, der geknechtete, in ſeinen Mauern und Vierteln eingeſperrte, aus der bürgerlichen Geſellſchaft verſtoßene Jude ſeufzte und lechzte nach Freiheit — da ſtürzten die Formen des Mittelalters mit dem allgemeinen Freiheitsrufe, man reichte friedlich die Hand zur Verſöhnung, und wurde auch die Gleichſtellung nicht bewilligt, ſo doch wenigſtens eine Annäherung großmüthig geſtattet.

Die Wirkungen dieſer Näherung zeigten ſich zunächſt in der Stadt der Aufklärung, in Berlin und ſeinen geſellſchaftlichen Kreiſen — damals gab es ein Ringen und Streben nach Bildung, um auch nicht zurückzubleiben, vorwärts zu ſchreiten, den neuen Freunden zu zeigen, daß auch der Jude gebildet ſein könne, und ſein Glauben ihn nicht hemme. Man griff zu den Werken der franzöſiſchen Freigeiſter und zu denen Leſſing's, des beſten Freundes Mendelsſohn's, las und — verſtand ſie; die Jugend beſuchte die Gymnaſien und die Hochſchulen, die Akademien und die Lehranſtalten und opferte dort den jüdiſchen Geiſt; die jüdiſchen Hochſchulen verſchwanden wie durch einen Zauberſchlag, der Talmud wurde antiquirt und als unnützer, den erleuchteten Verſtand beſchwerender Ballaſt, als unverdauliche Speiſe, bei Seite geſchoben. Die von Mendelsſohn ſo mild und beſonnen angebahnte Aufklärung kam dennoch zu plötzlich, entbehrte der wohlthätigen Feſſeln, des innigen Zuſammenhangs, welcher das Neue und Ungewöhnliche mit dem Alten und Hergebrachten vereint. Alles Plötzliche hat ſeine Gefahren — die Bildung wurde mit dem Verluſt des Judenthums erkauft. Das was den Vorfahren das Erſte und Heiligſte war, wurde das Letzte, eine unbedeutende Nebenſache;

das was ihren Troſt, ihre Beruhigung, ihre Freude und ihren Himmel bildete, wurde verpönt — man hatte ja den Himmel auf Erden gefunden, andere Freuden, andern Troſt ſich zu verſchaffen gewußt. Das Gemüth, welches nach Mendelsſohn's Grundſätzen das Judenthum hegen und pflegen ſollte, war entweder leer oder mit anderen Dingen gefüllt; das Judenthum ſelbſt hatte ſeine Offenbarung verloren, und die Geſetze waren auf einen bloßen Herrendienſt zuſammengeſchrumpft. So gab es einen Kampf um die beiden Elemente, um Bildung und Judenthum, Vernunft und Herz — das Herz und ſeine Angelegenheit unterlag, die Vernunft, oder vielmehr der unter ihrem Deckmantel geborgene Leichtſinn, die Ehrſucht und Wolluſt ſiegten, man zweifelte um für „gebildet“ zu gelten, und „von Zweifel in Religionsſachen zur Leichtſinnigkeit, von Vernachläſſigung des äußerlichen Gottesdienſtes zur Geringſchätzung alles Gottesdienſtes pflegt der Uebergang ſehr leicht zu ſein, beſonders für Gemüther, die nicht unter der Herrſchaft der Vernunft ſtehen, ſondern von Geiz, Ehrſucht und Wolluſt regiert werden.“[1]) Die Eintracht zwiſchen Vernunft und Herz war für immer geſtört. —

Aehnlich wie in Berlin geſtalteten ſich die Verhältniſſe in allen Theilen Deutſchlands, denn die Apoſtel der ſogenannten Aufklärung, die ihrem Meiſter ſo unähnlichen Schüler, hatten ſich nach den verſchiedenſten Gegenden verbreitet, und nach Kräften ihre Miſſion vollbracht. David Friedländer, der ſich des 15jährigen Umgangs mit Mendelsſohn rühmte, zeichnet ſich unter Allen ſo ſehr aus, daß er, nicht Mendelsſohn, von Vielen für den eigentlichen Reformator gehalten wird, und dieſes Verdienſt wollen auch wir, negativ betrachtet, ihm nicht ſtreitig machen — er unterzog ſich der nicht ſehr ſchweren Arbeit, in der Geburtsſtätte der Aufklärung ſelbſt zu wirken, und vollführte ſein Werk ganz nach dem Wunſche ſeines Herzens. Hr. Dr. Joſt hat in ſeiner „Geſchichte der Israeliten“ (Bd. IX, S. 86—92.) die Wirkſamkeit dieſes Mannes, deſſen lehrreicher Unterhaltung er ſich

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 73.

14 Jahre lang zu erfreuen hatte, nach ſeiner Verſicherung „unparteiiſch“ beurtheilt, und können wir alſo darauf verweiſen. Hier wollen wir nur beſonders hervorheben, daß dieſes derſelbe David Friedländer iſt, welcher im Namen ſo vieler jüdiſcher Hausväter im Jahre 1799 den würdigen Oberconſiſtorialrath Teller mit der Frage beläſtigte: in welcher gewiſſenhaften Weiſe die Bittſteller ſich von dem Judenthume losmachen könnten? Die jüdiſchen Hausväter wollten gern mit Bereitwilligkeit den für ſie ſo ſchweren und drückenden Geſetzbündel hingeben, wenn man ihnen nur bürgerliche Rechte einräumen, ihnen nur erlauben wollte, weder Juden noch Chriſten, aber — Staatsbürger zu ſein. Auch bei dieſem erbärmlichen Schacher ſcheute man ſich nicht, den Namen Moſes Mendelsſohn's zu mißbrauchen, und eine ſolche Forderung auf die Maxime dieſes edeln Mannes zu gründen; ſo viel ſteht feſt, das Thun und Treiben der Schüler war nicht in ſeinem Sinne, und ſtimmt mit ſeinen weiſen Grundſätzen durchaus nicht überein.

Ein Verweilen bei ſeinen Schülern iſt uns an dieſem Orte nicht vergönnt: ſie haben auf keine Zukunft rechnen können, weil ſie die Lehren des Meiſters nicht in überlegter Abſicht ergriffen, und den Sinn derſelben vorſätzlich verdrehten. Sie ahmten ſeine Beſcheidenheit und Vorſicht nicht nach, und achteten nicht auf den klugen Rath „lieber Vorurtheile zu dulden, als die mit ihnen ſo feſt verſchlungenen Wahrheiten des Heiligſten zugleich mit zu vertreiben,“[1]) ſie riſſen nieder, ohne etwas Beſſeres an deſſen Stelle zu ſetzen. Die Schule Mendelsſohn's hat ihre Phaſe durchlaufen, und ſich innerhalb eines halben Jahrhunderts mit ſich ſelbſt erſchöpft — aber der wahre Geiſt ſeiner wahren Grundſätze, das Muſterbild ſeines Lebens, müſſen der Gegenwart, der Jetztzeit, zur Beherzigung wieder vorgeführt werden; ſie geben uns Mittel an, wie die Zerwürfniſſe und Spaltungen im Judenthume beſeitigt, und eine Ausſöhnung zwiſchen den Extremen erzielt werden kann.

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. III, 402.

Vierter Abſchnitt.

Ueberblick.

Mendelsſohn's Verhältniß zu Spinoza, Leibniz und Kant.

Ueberblicken wir nun nach der vorgeführten Zergliederung die Geſammtthätigkeit Mendelsſohn's, ſo zeigt ſich, daß ſeine Verdienſte keineswegs ſo gering anzuſchlagen ſind. Er tritt wie ein Komet, welcher durch keine auffallende Zeichen angekündigt, ins Leben, durchläuft die Bahn vieler Sterne und nimmt eigentlich keinen feſten Punkt ein — : er war ein beſonnener, tiefer Denker, und hat fruchtbare Gedanken angeregt; er kämpfte mit Freimüthigkeit für Denk- und Gewiſſensfreiheit; er zeigte den Juden einen neuen, lichten Tag, und wurde durch ſeine Arbeiten und ſein eigenes Beiſpiel der große Umbildner ſeiner Glaubensgenoſſen, in deren Geſchichte er eine neue Epoche eröffnet. Vermöge ſeines philoſophiſchen Standpunkts, den wir uns hier in der Kürze nochmals zu vergegenwärtigen haben, ſteht er, ohne ſeinen Werth zu überſchätzen, an der Pforte der neuern Philoſophie.

Mendelsſohn's Eklekticismus erſtreckt ſich, wie wir oben zur Genüge dargethan zu haben glauben, über alle damals bekannten Syſteme. Obgleich ſeine Demonſtration auf Wolf beruht, ſo war er doch keineswegs Wolfianer gewöhnlichen Schlages; er ging vielmehr über die Wolffſche Philoſophie hinaus, und führte auf Leibniz, deſſen Schriften er mit unermüdlichem Eifer ſtudirt, und deſſen Grundſätze

er ſich zu eigen gemacht hatte, ſelbſt zurück. Auch entging ſeinem forſchenden Auge die Nothwendigkeit einer feſten Baſis für die Philoſophie nicht, und dieſe glaubte er in einer Vermittlung des Senſualismus mit der Leibnizſchen Philoſophie zu finden.

Zum Schluſſe haben wir noch, als wichtigen Punkt der philoſophiſchen Thätigkeit Mendelsſohn's, ſein Verhältniß zu Spinoza und Leibniz und dem, ſein Gebäude ſtürzenden Kant zu betrachten.

Trotzdem das Spinoziſtiſche Syſtem wegen des darin gewitterten Atheismus, faſt von ſeinem erſten Aufkeimen an, als gefährlich und für Staat und Religion verderblich, verdrängt wurde, ſo konnte man dennoch nicht verhindern, daß es eine Menge geheimer Anhänger hatte, welche ſich, freilich unter der Maske der Gegner, mit der Verbreitung ſeiner Lehren beſchäftigten. Beſonders aber in jener Zeit der Wiedergeburt deutſcher Literatur, durch welche auch die Theologie ſich von ihrer dogmatiſchen Wurzel löſte und ſich mit der Wiſſenſchaft enger verband, zog das Studium Spinoza's Viele an, und ſeine Ethik gewährte den erleuchteten Geiſtern mehr Befriedigung, als der trockne Wolffſche Dogmatismus. So gehörte namentlich Mendelsſohn, entſchiedener Gegner des Pantheismus, mit Leſſing zu den erſten, welche für Spinoza und ſein Syſtem offen Partei ergriffen, ihn nicht wie einen todten Hund am Wege liegen laſſen, und dieſen lange genug Verachteten und Verwünſchten zu Ehre und Anſehen bringen wollten. Bei dieſem Vorhaben bediente ſich Mendelsſohn des ſeinen Kunſtgriffes in dem gefeierten Leibnizſchen Syſtem ſelbſt Spinozismus zu finden, und zu beweiſen, daß die präſtabilirte Harmonie, der Fundamentalbegriff des Leibnizſchen Syſtems, Spinoza's Eigenthum ſei. So gewagt dieſer Verſuch auch wohl iſt, ſo beruht er dennoch nicht auf Unkenntniß des Syſtems, wie wir überhaupt, — nicht um Mendelsſohn als Philoſophen aufzuſtellen, — welcher Vorwurf könnte ihn wohl treffen, Spinoza nicht durchweg ſtudirt zu haben? — ein genaueres Studium der Schriften Spinoza's gegen Jacobi und Heydenreich für ihn beanſpruchen zu müſſen glauben.

Daß Leibniz ſich häufig an ſeinen Zeitgenoſſen angeſchloſſen habe, ja mehr oder weniger aus ihm hervorgegangen ſei, iſt vielfach beſprochen worden, und ſelbſt Jacobi nimmt ſeinen Gegner Mendelsſohn gegen Heydenreich, welcher ebenfalls Andeutungen der Leibnizſchen Monaden in Spinoza finden wollte, in Schutz, und gibt zu, daß Beide eingreifende Aehnlichkeiten in ihren Lehren haben. In neuerer Zeit hat eben ſo Strauß[1]) behauptet, daß Leibniz ſich in mehreren Punkten auf die Seite Spinoza's neige, und Secretan[2]) geht ſo weit, die Monadologie für nichts als eine Umſtellung der Form des Spinoziſtiſchen Syſtems zu erklären. Daß Leibniz nun wirklich aus Spinoza geſchöpft, und die Anregungen und Lehren, welche er von ihm erhalten, aus Klugheit vorſätzlich verſchwiegen habe, — dieſes anzunehmen, können wir uns nicht wohl bereden, und ſomit müſſen wir auch den Verſuch Mendelsſohn's, welchen Leſſing bald nach Erſcheinen der „philoſophiſchen Geſpräche" rügt, als gefehlt betrachten, denn das iſt klar, daß im Syſteme beide Denker nichts gemein haben, und ſich ſchlechterdings einander gegenüberſtehen. Wundern muß man ſich jedoch, daß Mendelsſohn die Erklärung Wolf's in ſeinen „kleinen Schriften" überſehen hat; dort heißt es: „Was das systema harmoniae praestabilitae anbetrifft, welches der Herr von Leibniz erfunden, ſo muß ein jeder Verſtändiger darüber lachen, daß es aus Spinoza ſoll genommen ſein, indem es mit Spinoza's unica substantia ſich gar nicht räumt."

Aber dennoch hat Niemand die Vergleichung zwiſchen Leibniz und Spinoza auf eine ſo vollſtändige und klare Art dargeſtellt, als der tiefdenkende Mendelsſohn,[3]) und keiner, wie dieſer, den Standpunkt, des letztern ſo richtig beurtheilt. Von der Perſönlichkeit dieſes Mannes, welcher ſich aus reiner Liebe zur Wahrheit der Philoſophie hingab, unbekümmert um das Vergängliche, ausſchließlich ſich der Be-

1) Strauß, chriſtliche Glaubenslehre I, 29.
2) Secretan, la philosophie de Leibniz.
3) Sal. Maimon, über die Progreſſen der Philoſophie S. 37.

trachtung des Ewigen weihte, und ſo, wie ſein Unglaubensgenoſſe Heine von ihm ſagt, ſeiner einzigen Subſtanz wegen die lieben Menſchen vergaß, von ſeinen Schickſalen und Leiden war unſer Mendelsſohn ſtets ſehr bewegt. „Das Unglück dieſes Mannes hat mich jederzeit ungemein gerührt. Er lebte mäßig, eingezogen und untadelhaft; er entſagte allen menſchlichen Ergötzungen, und widmete ſein ganzes Leben dem Nachdenken; und ſiehe! er geräth, in dem Labyrinthe ſeiner Betrachtungen, auf Abwege, und behauptet vieles aus Irrthum, das mit ſeinem ſchuldloſen Wandel ſehr wenig übereinſtimmt, und das der verworfenſte Bube wünſcht, um ungeſtraft ſeinen böſen Lüſten fröhnen zu können. Wie unrecht iſt der unverſöhnliche Haß der Gelehrten wider einer ſolchen Unglücklichen!“[1]) So freimüthig äußerte ſich Mendelsſohn in jener Zeit, wo der Name Spinoza allein jedem Tugendhaften verhaßt, und dieſer Apoſtat und Abtrünnige, der mit Bann und Fluch Belegte, von den Juden ganz beſonders verpönt war.

Eben ſo richtig wie die Perſönlichkeit iſt der Standpunkt Spinoza's von Mendelsſohn beurtheilt. Mit vielem Scharfſinn führt er ihn mit Leibniz auf ihren gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt, auf Des Cartes, zurück. Das von Des Cartes ausgeſprochene, berühmte Cogito ergo sum iſt, im Grunde genommen, nur der Ausdruck des Seins, des Ichs, welches mit dem Sein unmittelbar Eins iſt, und daher mußte ſeine Philoſophie, conſequenter Weiſe, in den reinen ſubjektiven Idealismus, welcher in Spinoza ſeinen Höhepunkt erreicht, und in den abſtrakten Spiritualismus, wie er von Leibniz vertreten wird, auslaufen. Spinoza und Leibniz erkennen beide Des Cartes als den gemeinſchaftlichen Quell ihrer Syſteme an; beide gehen von dem Carteſiſchen Seinsbegriff aus, denn Spinoza's Subſtanz mit der allgemeinen Begriffsbeſtimmung: „quod in se est et per se concipitur,“ das Etwas, das in ſich iſt, und durch ſich begriffen werden kann, iſt, genau betrachtet, nichts als ein bloßes Sein. Ebenſo nimmt

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 205.

Leibniz von der Subſtanz ſeinen Anfang, und bezeichnet ſie als das, „dont la connaissance est pourtant la clef de la philosophie intérieure," aber er begnügt ſich mit dem bloßen Begriff der Anſchauung nicht, und ſucht für ſeine Subſtanz das, was bei Spinoza fehlt, das Leben, wahren Grund, welches er in der thätigen Kraft, als gemeinſames Princip, findet: „la substance est un être capable d'action." (Leibn. princ. de la nat. etc. p. 714.) Hat Spinoza Gedanken und Kraft nur in der Anſchauung unterſchieden, ſo trennt Leibniz beide in der Wirklichkeit, im Grunde, und ſtellt uns ſo auf einen Boden, wo der abſtrakte, ideelle Begriff dem concreten Princip hat weichen müſſen.[1])

Dieſe weſentliche Unterſcheidung der beiden Syſteme mußten wir vorausſchicken, um Mendelsſohn's Auffaſſung verſtändlich machen zu können.

In den „philoſophiſchen Geſprächen" heißt es: „Spinoza geräth durch irrige und abgeſchmackte Grundſätze" — er nennt ſie auch wohl „widerſinnige Meinungen, die dieſer feltſame Kopf in ein Syſtem zwingen wollte" — „faſt auf eben die Wahrheit, auf welche Leibnizen die richtigſten und geſundeſten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben."[2]) Bei der Hochſchätzung, welche Mendelsſohn ſtets Leibniz zollt, iſt ihm dieſer, nächſt Des Cartes, allein der kühne Taucher, welcher in dem grundloſen Meere der Speculation die Perle der Wahrheit gefunden hat, und daher bezeichnet er Spinoza als den Denker, den das Schickſal dazu beſtimmt hatte, den Uebergang von der Carteſiſchen zur Leibnizſchen Philoſophie zu bil-

1) Helfferich, Spinoza und Leibniz, oder das Weſen des Idealismus und Realismus S. 69.

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 201 f. Wie auch Mendelsſohn erſt allmählich zur Würdigung des Spinoziſtiſchen Syſtems gelangte, geht aus dieſen, noch immer harten Ausdrücken deutlich hervor. In der erſten Ausgabe (S. 24) nennt er das ganze Syſtem widerſinnig: „Wer weiß, was für eine ungereimte Erklärung Spinoza aus ſeinem widerſinnigen Syſtem würde erzwungen haben;" ſchon 1761 drückt er ſich in obiger Weiſe aus.

den, welchen das unglückliche Loos traf, ſich in den zwiſchen beiden Syſtemen liegenden ungeheuern Abgrund zu ſtürzen; er hält ihn für ein Opfer, das für den menſchlichen Verſtand gefallen, und das eben deshalb mit Blumen geziert zu werden verdient, weil ohne ihn die Weisheit ihre Grenzen nimmermehr ſo weit hätte ausdehnen können.[1]) In dieſem Sinne iſt ihm Leibniz gleichſam der Ergänzer und Verbeſſerer des Spinoziſtiſchen Syſtems, welcher es von allen Irrthümern und allem Falſchen gereinigt und Wahres an deſſen Stelle geſetzt hat. Alles Falſche und Ungereimte, welches Mendelsſohn bei Spinoza findet, ſchreibt er dem Irrthume zu: „Es hat noch nie ein Syſtem gegeben, das aus lauter falſchen Grundſätzen beſtanden hätte; und von dem Spinoziſchen insbeſondere kann man ſagen, daß die meiſten irrigen Lehrſätze deſſelben nicht ſowohl falſch als unvollſtändig ſind. Er irrte; denn er begnügte ſich, ſo zu ſagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andre Hälfte nicht beſtehen kann. Was Wunder alſo, daß er vermittelſt der richtigen Grundſätze, die in ſeinem Syſteme enthalten ſind, viele andere Wahrheiten entdecken und in die Folge ſeiner Schlüſſe einflechten konnte? Wer ſie genauer beſieht, der merkt gleichwohl, daß ſie mit dem Ungereimten, welches in ſeinem Lehrgebäude anzutreffen iſt, gar nicht zuſammenhängen.“[2])

Eben ſo feſt wie Mendelsſohn überzeugt war, daß Spinoza aus Irrthum und nicht aus Bosheit des Herzens auf Abwege gerathen ſei, eben ſo ſicher glaubte er, daß man von ihm zur Wahrheit gelangen könne. Der immer im Wege zur Wahrheit wandelnde Mendelsſohn mußte, durch die gegen Jacobi für ſeinen Freund als würdiges Erbtheil übernommene Vertheidigung gleichſam gezwungen, in den letzten Jahren ſeines Lebens nochmals einen Gang durch die, ſanfte Ruhe ausſtrömenden Werke Spinoza's wagen. Die Ausſichten, die ſich ihm auf dieſen erquicklichen Wanderungen boten, hat er uns in

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 204.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. I, 201 f., 206.

ſeinen „Morgenſtunden," mit zitternder Hand und noch bewegterem Herzen als letzte Reſte ſeines großen Geiſtes verzeichnet.

Da es in Mendelsſohn's Abſicht lag, den Spinozismus, wenn auch nicht geradezu zu widerlegen, ſo ihn doch zu läutern, um ſeine Verträglichkeit mit Staat und Religion darzuthun, ſo mußte er nothwendiger Weiſe von dem Grundbegriff des Syſtems ausgehen. Der Grundbegriff, auf welchem Spinoza das ganze Syſtem mit bewundernswürdiger Conſequenz aufgeführt hat, iſt die abſolute Einheit des ewigen und nothwendigen Seins, die Subſtanz. Behauptet nun Mendelsſohn ausdrücklich, daß nicht der Begriff der Subſtanz Spinoza zu ſeinen Irrthümern verleitet habe, und das, was dieſer unter Subſtanz verſteht, ein wahrer Begriff ſei, ſo findet er doch in der Erklärung des Wortes eine Willkürlichkeit. Er geſteht zu, daß eine ſolche ſelbſtgenügende Subſtanzialität allerdings bloß dem unendlichen und nothwendigen Weſen zukomme, allein er unterſcheidet das Selbſtſtändige von dem Fürſichbeſtehenden. „Erſteres iſt unabhängig und bedarf keines andern Weſens zu ſeinem Daſein, iſt unendlich und nothwendig; letzteres aber kann in ſeinem Daſein abhängig, und dennoch, als ein von dem Unendlichen abgeſondertes Weſen, vorhanden ſein, d. h. es laſſen ſich Weſen denken, die nicht bloß als Modificationen eines andern Weſens beſtehen, ſondern ihre eigene Beſtandheit haben und ſelbſt modificirt ſind."[1])

Mit dieſer nur den Ausdruck treffenden, an ſich aber gleichgültigen Diſtinction gibt Mendelsſohn dennoch ſofort zu erkennen, worauf er eigentlich hinzielt. Er trennt Spinoza's Subſtanzbegriff, das Eleatiſche ὄντως ὄν (Gott), von allen ſeinen, ihm bloß äußerlich beigelegten, an ſich fremdartigen und widerſprechenden Prädikaten. Bei Spinoza iſt alles bloßer Gedanke, reiner Idealismus; ſeine unendliche Subſtanz iſt gleichſam die Sonne, die mit ihren Strahlen nie die Erde berührt; es gibt für ihn kein Uebergang vom Unendlichen

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 343.

zum Endlichen, von der Einheit zur Vielheit, vom Geiſt zur Materie — dieſen Uebergang will Mendelsſohn finden, und den wahren Begriff der Bewegung, die Spinoza eben ſo wenig kennt, wie den Begriff der Kraft und des Lebens, in ihm ergänzen. Mit anderen Worten, er macht Spinoza den Vorwurf, daß er das Formale, die Körper- und reale Welt, der Ideen wegen außer Acht gelaſſen habe. „Spinoza hat bloß die Quelle der Materie angewieſen. Wo ſollen wir aber die Quelle der Form ſuchen? Wodurch erhält der Körper ſeine Bewegung, der organiſirte Körper ſeine Bildung, d. i. ſeine planvolle und regelmäßige Bewegung, und jeder andre Körper ſeine Figur? Wo kann der Urſprung hiervon anzutreffen ſein? Nicht im Ganzen, denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Subſtanz vereinigt, kann den Ort nicht verändern und hat weder Organiſation, noch Figur. Alſo in den Theilen. Mithin müſſen die Theile auch ihr abgetheiltes Daſein haben, und das Ganze ein bloßes Aggregat aus denſelben ſein.“[1])

Das Mangelhafte des Syſtems Spinoza's zeigt ſich demnach in zweierlei Rückſichten. Sowohl in Abſicht auf die Körperwelt, als in Abſicht auf die denkenden Weſen, hat er bloß für das Materiale, aber nicht für das Formale geſorgt; würde er das Formale zugeben, ſo wäre die größte Schwierigkeit im Syſteme gehoben. Eine reale für ſich beſtehende Welt iſt aber bei Spinoza nicht zu finden, das Princip des Realismus iſt von ihm ganz und gar ausgeſchloſſen, er konnte daher auch keine für ſich beſtehende Welt conſtruiren; die Welt an ſich iſt nach Spinoza nichts, ſie flieht gleichſam in Gott zurück, wie Gott aus ſich in die Welt flieht,[2]) oder, nach Mendelsſohn's Begriffen, „Spinoza verſetzt bald Gott zu bildlich in die Welt, bald die Welt zu bildlich in Gott.“[3]) Beides, Gott und die Welt, mußte, als für ſich

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 344.
2) Helfferich a. a. O. S. 48.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 360.

beſtehend, von einander gelöſt werden, und in dieſem Sinne ſtellt Mendelsſohn ſeinen geläuterten Pantheismus auf:

„Mein Pantheismus gleicht einer zweiköpfigen Hydra. Einer dieſer Köpfe führt die Ueberſchrift: Alles iſt Eins; der andre: Eins iſt Alles. Ihr müſſet beide zugleich abſchlagen, wenn ihr das Ungeheuer tödten wollt.“ [1])

Spinoza ſagt: Alles iſt Eins, Gott iſt auch die Welt; der geläuterte Pantheiſt ſpricht: Gott und die Welt. Das Unendliche, behauptet dieſer, hat alles Endliche, Eins dieſes Viele zur Wirklichkeit gebracht; Jener hingegen: das Unendliche umfaſſet Alles, iſt ſelbſt Alles, iſt Eins und zugleich Alles; denn ſo wenig das Viele ohne das Eine vorhanden ſein kann, eben ſo wenig kann, nach Spinoza, das unendliche Eins ohne Alles exiſtiren. So trennt Mendelsſohn Gott von der Natur, der Welt, ſchreibt Jenem ein außerweltliches, der Welt ein außergöttliches Daſein zu, und ſtellt einen Pantheismus auf, von dem er behauptet, daß er mit der Religion und der Wahrheit im Einklang ſtehe.[2])

Zum Schluß wollen wir die für die Beurtheilung des Spinoziſtiſchen Syſtems ſo charakteriſtiſchen Worte Mendelsſohn's hierher ſetzen:

„Spinoza ſcheint das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung, der Menge nach, die intenſive Größe mit der extenſiven, zu verwechſeln. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken ſetzt er das an Gedanken Unendliche gleichſam zuſammen. Auf dieſe Weiſe entſteht bloß das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig ſein ſoll, ſo muß es nicht extenſive unendlich, ſondern intenſive ohne Grenzen ſein; nicht der Ausbreitung, ſondern der Kraft nach muß es unendlich ſein, wenn es keines andern Weſens zu ſeinem Daſein bedürfen ſoll.“ [3])

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 352.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 357 f.
3) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 342.

Mendelsſohn's Meinungen über Spinoza noch weiter zu verfolgen, iſt dieſes Ortes nicht; ebenſo müſſen wir ſeinen Streit mit Jacobi hier bei Seite liegen laſſen. Uebrigens halten wir dafür, daß der, Spinoza ſo ſehr anſtaunende und in deſſen Anblick mitunter faſt verſteinerte Jacobi, die Erinnerungen und tiefen Ernſt aushauchenden Meinungen Mendelsſohn's hätte beſſer würdigen und benutzen können; — doch er ging ſeinen eigenen Weg, und glaubte an keinen andern, als den Spinoziſtiſchen Verſtand und den ſtarren Glauben. (Vgl. Schlüter, Lehre des Spinoza (Münſter 1836) S. 17 Anm.)

Was Mendelsſohn's Verhältniß zu Leibniz betrifft, ſo haben wir hierauf bei ſeinen einzelnen Philoſophemen (2. Abſchnitt) Rückſicht genommen: er adoptirte die meiſten ſeiner Lehren, und wich nur in beſonderen Fällen, namentlich in religiös-philoſophiſcher Beziehung (ſiehe beſonders S. 90 ff.) von ihm ab.

Näher haben wir ſein Verhältniß zu dem großen Kant ins Auge zu faſſen.

Beide auch nicht im Entfernteſten mit einander zu vergleichenden Denker wußten ſich früh gegenſeitig zu ſchätzen, und Kant ſah mit gleicher Achtung auf ſeinen Ueberwinder, wie dieſer den „Alles Zermalmenden" ſeiner Tiefe und des genialen Weſens wegen ſtets hoch verehrte. Kant, ſonſt eben nicht ehrgeizig, ſchlug es unſerm Mendelsſohn ſehr hoch an, daß er bei ſeiner Anweſenheit in Königsberg ſeinen Vorleſungen beiwohnte; er fühlte ſich dadurch ſehr geſchmeichelt, wie dieſes ein Brief an ſeinen frühern Schüler und Freund Mendelsſohn's, den Hofrath Herz, zeigt: „Mendelsſohn that mir vorgeſtern die Ehre an, zweien meiner Vorleſungen beizuwohnen, à la fortune de pot, wie man ſagen könnte, indem der Tiſch auf einen ſo anſehnlichen Gaſt nicht gerichtet war."[1]) Ganz beſonders wurde er von der liebenswürdigen Perſönlichkeit des jüdiſchen Philoſophen eingenommen. In demſelben Briefe an Herz äußert er: „Ein ſolcher

1) Kant, geſ. Werke XI, 37.

Mann von ſo ſanfter Gemüthsart, guter Laune und hellem Kopfe in Königsberg zum beſtändigen und täglichen Umgang zu haben, würde diejenige Nahrung der Seele ſein, der ich hier ſo gänzlich entbehren muß.“ Auch Mendelsſohn bricht in den gewiß aufrichtigen Wunſch aus, einen Kant vor ſeinem zwanzigſten Jahre zum Freunde gehabt zu haben.[1]) Sicherlich wäre eine nähere Bekanntſchaft in ihren Jugendjahren für beide höchſt förderlich geweſen.

An mehreren Stellen dieſer Schrift haben wir Mendelsſohn einen Vorläufer Kant's genannt, und ſo paradox es auch Vielen klingen wird, ſo glauben wir dennoch hiermit nicht zu viel geſagt zu haben. Die Ausbildung deſſen, was der deutſchen Philoſophie vor Kant's Auftreten am meiſten abging, nämlich der Form, verdankt ſie zum größten Theil ihm, und ſchon dieſes allein würde ihm den von uns beigelegten Namen ſichern. Niemand wußte dieſes Mendelsſohn gebührende Verdienſt mehr zu würdigen als Kant: er blickte mit Neid auf die von jenem eingeführte elegante Darſtellung, und ſuchte ſie in ſeinen kleinen Abhandlungen zu erreichen. „Man kann dieſes letzte Vermächtniß der dogmatiſirenden Metaphyſik“ — dieſes ſind ſeine eigenen Worte bei Gelegenheit einer Recenſion der „Morgenſtunden“ in der Jenaer Literaturzeitung von Januar 1786 — „zugleich als das vollkommenſte Produkt derſelben, ſowohl in Anſehung des kettenförmigen Zuſammenhangs, als auch der ausnehmenden Deutlichkeit in Darſtellung derſelben anſehen, und als ein nie von ſeinem Werthe verlierendes Denkmal der Scharfſinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke einer Erkenntnißart, der er ſich annimmt, kennt, und ſie in ſeiner Gewalt hat.“ Wie weit Kant hinter ſeinem Muſter zurückblieb, bekennt er offenherzig genug in der Vorrede zu den „Prolegomenis einer jeden künftigen Metaphyſik.“

Auch durch den Verſuch einer Vermittlung der Leibniz-Wolfſchen Philoſophie und des engliſchen Senſualismus wurde Mendelsſohn zu

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 509.

einem Vorläufer Kant's, und arbeitete dieſem demnach auch Betreff des Inhalts der Philoſophie vor. Die Sonderung von Denken und Anſchauung deutet er bereits an. Ferner ſpricht er in der Preisſchrift „über die Evidenz," welche Kant ſicherlich nicht unberückſichtigt ließ, — wie man überhaupt annehmen kann, daß er Alles, was aus Mendelsſohn's Feder floß, geleſen hat, — von einem Unterſchiede der beſtändigen und unbeſtändigen Erſcheinungen. „Ich glaube, es werde kein Vernünftiger in Abrede ſtellen, daß es wenigſtens zwei verſchiedene Arten von Erſcheinungen gebe, nämlich beſtändige und unbeſtändige. Jene haben ihren Grund in der innern Beſchaffenheit der menſchlichen Sinne überhaupt, dieſe aber in gewiſſen äußern Zufälligkeiten."[1]) — Es bedarf hier nur einer kleinen Namenveränderung und weitern Motivirung, ſo haben wir Kant's Unterſcheidung zwiſchen Schein und Erſcheinung.

In ähnlicher Weiſe ließen ſich in der Erkenntnißtheorie noch andre Berührungspunkte finden. Mendelsſohn iſt durch die Leibnizſche Philoſophie zu dem Geſtändniſſe gebracht, daß wir die Objekte der materiellen Vorſtellungen nicht unmittelbar erkennen, ſondern daß wir bloß auf ihr Daſein ſchließen: „Ihr ſehet von ſelbſt ein, daß durch dieſe Gründe bloß das Daſein eines Objekts der materiellen Vorſtellungen geſchloſſen werden kann; in wie weit ſich aber bei der Darſtellung materieller Beſchaffenheiten das Subjektive unſrer ſinnlichen Erkenntniß mit einmiſcht und ſolche in Erſcheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentſchieden. In der ſinnlichen Erkenntniß liegt unſtreitig Wahrheit. Aber dieſe Wahrheit iſt bei uns mit Schein, das Urbildliche iſt mit dem Perſpektiven verbunden, und kann durch unſre Sinne nicht von demſelben getrennt werden."[2]) Er glaubt alſo, es läge Wahrheit in dem Sinnlichen, und meint, die Sinnlichkeit entdecke Prädikate, die den Dingen an ſich zukämen. Kant führt dieſen Idealismus weiter durch, indem er die Erkenntniß der Objekte

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 19.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 339.

an ſich leugnet, und ſie bloß nach einer nothwendigen Idee in uns vorausſetzt; die Sinnenwelt iſt, nach ihm, kein Ding an ſich, ſondern eine bloße Erſcheinung.

Lange vor Erſcheinen der „Kritik der Urtheilskraft“ hat ſich Mendelsſohn gegen die gewöhnliche Wolfſche Eintheilung in Erkennungs- und Begehrungsvermögen ausgeſprochen, und verbeſſernd das Billigungsvermögen eingeſchoben — eine Dreitheilung, in welcher er unbewußt mit Kant zuſammenfällt. (Siehe oben S. 65.)

Kant hält es ſeiner nicht unwürdig zu Jacob's „Prüfung der Morgenſtunden,“ eine Schrift, welche nach des Verfaſſers eigenem Geſtändniß hauptſächlich zur Verbreitung der Grundſätze Kant's unternommen iſt, einige Bemerkungen zu ſchreiben, wie es auch, nach Hamann's Zeugniß, ſeine Abſicht war, gleich nach dem Tode Mendelsſohn's Etwas über deſſen Verdienſte zu veröffentlichen, welches jedoch aus zweifelhaften Rückſichten unterblieb. In den Bemerkungen[1]) tadelt Kant die Art, wie ſich Mendelsſohn des beſchwerlichen Geſchäfts der Entſcheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt durch vollſtändige Kritik überhebt. Entweder, und das meiſtens, führt er den Streit auf eine bloße Modification des Ausdrucks zurück. „Sie wiſſen, wie ſehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philoſophiſchen Schulen für bloße Wortſtreitigkeiten zu erklären, oder doch urſprünglich von ſolchen herzuleiten.“[2]) Kant iſt hierin gerade der entgegengeſetzten Meinung, und behauptet, daß in Dingen, worüber man, beſonders in der Philoſophie, eine geraume Zeit geſtritten habe, niemals ein Wortſtreit zu Grunde liegen könne, ſondern immer eine wahrhafte Streitigkeit der Sache betreffe; ein ſolches Verfahren nennt er „den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwiſch zuſtopfen.“ Es iſt jedoch eine ausgemachte Wahrheit, daß viele

1) Kant, geſ. Werke I, 393 ff. (Dieſe Abhandlung Kant's iſt auch der erwähnten Schrift Jacob's (Leipzig 1786) vorgedruckt, S. IL—LX.)

2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 341; vgl. II, 290; III, 370; V, 547 u. m. St.

Streitigkeiten und Gegenſätze, die im Leben und Glauben die Geiſter trennen, ja ganze Völker und Jahrhunderte in Spannung bringen, durch einen verborgenen Begriff, ein fehlendes Wort, vermittelt werden können. (J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie S. 3.)

Der andre Weg, welchen Mendelsſohn einſchlägt, beſteht darin, die Nachforſchungen der reinen Vernunft auf eine gewiſſe Stufe, dem Scheine nach, geſetzmäßig zu hemmen, und dem Frager kurz und gut den Mund zu ſtopfen. Dieſes Verfahren iſt im Dogmatismus ſelbſt begründet: der Dogmatismus kennt keine Rückſichten, iſt gleichſam gebietend; nimmt er das Wort, ſo ſollen die Andern ſchweigen, und an die Wahrheit nicht mehr zweifeln, während der Kriticismus, nach der urſprünglichen Bedeutung des Worts (κρίνειν, ſondern) die Unterſuchungen in die Einzelnheiten zerlegt, ſie ſtreng ſondert, und durch dieſe Scheidung und Sonderung zur Mitforſchung auffordert und ermuntert.

Es bleibt uns zum Schluſſe noch die Frage zu beantworten, wie verhielt ſich Mendelsſohn zu den Schriften Kant's, ins Beſondre zu ſeinem großen, Epoche machenden Werke, „der Kritik der reinen Vernunft"?

Kant's Schrift de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis hat Mendelsſohn mit vielem Vergnügen geleſen; er erkannte gleich, daß in dieſen wenigen Blättern das ganze Syſtem des großen Mannes verborgen lag, und meldete ihm, daß ſie in den Principien nicht übereinſtimmen könnten. Kant's Auffaſſung von Raum und Zeit, die Grundlage ſeiner Kritik, iſt bereits darin niedergelegt; Mendelsſohn konnte ſich aber unmöglich bereden, daß die Zeit etwas bloß ſubjektives ſei.[1])

Die „Kritik der reinen Vernunft" ſchickte ihm der Verfaſſer gleich nach Erſcheinen derſelben mit der Bitte zu, dieſelbe einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Konnte er nun auch bei der in den letzten

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 511; vergl. II, 125.

zwölf Jahren ſeines Lebens zunehmenden Schwäche dieſem Wunſche nicht nachkommen, ſo hat er ſie dennoch geleſen, aber, wie er ſelbſt geſteht, nicht recht verſtanden. So äußerte er in einem Briefe[1]) an Eliſe Reimarus, dieſelbe Freundin, welche ihn zu der für ihn ſo unangenehmen Bekanntſchaft mit Jacobi führte, folgende merkwürdigen Worte: „Sehr angenehm war es für mich von Hrn. Rudolphi zu vernehmen, daß der Herr Bruder — der jüngere Reimarus — nicht viel von der Kritik der reinen Vernunft hält. Ich für meinen Theil muß bekennen, daß ich ſie nicht verſtehe. Es iſt mir alſo lieb, daß ich nicht ſonderlich viel verliere, wenn ich von dannen gehe, ohne dieſes Werk zu verſtehen.“ — Deſto ſonderbarer und überraſchender iſt daher die Sonderung zwiſchen Denken und Sein, mit der er ſich dem Idealismus Kant's nähert, in ſeinen „Morgenſtunden“[2]) zu finden. „Sagen wir, ein Ding ſei ausgedehnt, ſei beweglich, ſo haben dieſe Worte keine andre Bedeutung, als dieſe: ein Ding ſei von der Beſchaffenheit, daß es als ausgedehnt und beweglich gedacht werden müſſe. A ſein, und A gedacht werden, iſt der Sprache, ſo wie dem Begriffe nach, ebendaſſelbe. Wenn wir alſo ſagen, die Materie ſei ausgedehnt, ſei beweglich, ſei undurchdringlich, ſo ſagen wir freilich weiter nichts, als es gebe Urbilder außer uns, die ſich in jedem denkenden Weſen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich darſtellen. (Vgl. Ulrici, Grundprincipien der Philoſophie I, S. 277.)

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Mendelsſohn, der ſich an die Leibniz-Wolffſche Philoſophie und ihre Formen gewöhnt hatte, und in dieſem Gebäude, ſo zu ſagen, alt und grau geworden war, an den freien, philoſophiſchen Gang, welchen Kant, ganz verſchieden von den beſtändigen Citationen und Wiederholungen Wolf's, in ſeinen Kritiken eingeſchlagen hat, keinen beſondern Geſchmack finden konnte, es war ihm Alles zu neu, zu unbequem. Zudem mag ihn auch der zu weit getriebene Idealismus, — er hatte ja die erſte Ausgabe vor

1) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. V, 706.
2) Moſes Mendelsſohn's geſ. Schr. II, 290 f.

Augen — in welchem er einen Beigeſchmack von Spinozismus fand, abgeſchreckt und mit Vorurtheilen erfüllt haben. Wer weiß, ob nicht Mendelsſohn gemäßigter in ſeinem Urtheile über dieſes Werk geweſen wäre, hätte er die mehr verſöhnende, auf menſchliche Freiheit baſirte Kritik der praktiſchen Vernunft geleſen — doch noch vor Erſcheinen derſelben wurde ſeinem, nach allen Seiten hin wirkenden und fördernden Leben zu früh für die Menſchheit von der Vorſehung ein Ziel geſetzt, und er begnügte ſich, in ſeinem alten Kampfgenoſſen die Hoffnung zu ſetzen, daß er mit demſelben Geiſte wieder aufbauen würde, mit welchem er niedergeriſſen hätte.

Anhang,

einige bis jetzt ungedruckte Briefe Moſes Mendelsſohn's enthaltend.

---

1. Mendelsſohn an Nicolai den .... Juny 1758.

Liebſter Freund!

Da haben Sie eine Recenſion von der Bibliothek, daran können Sie ſich erbauen. Eine beſſere Ballade ſollen Sie machen, oder die erſte nicht tadeln! Wahrhaftig! eine närriſche Pretenſion! Meine Fabricanten wollte ich den Augenblick abſchaffen, wenn ſie mir ihre verdorbene Waare unter dieſem Vorwande aufdringen wollten.

Dem Verfaſſer der ſittlichen Schilderungen ſoll zu viel geſchehen ſein? Das kann ſein. Aber warum machen es die Leute ſo toll, daß man niemals weiß, wie man ihnen genug, und nicht zu viel thun ſoll?

Leſſing wird vielleicht die Abhandlung machen, *ob es beſſer ſei Schönheiten oder Fehler aufzuſuchen*, davon Sie mir einſt ſagten. Aber auch nur vielleicht. Sie wiſſen, daß Leſſing's *ganz gewiß* nur ſo viel iſt, als eines Andern vielleicht. Und was ſein *vielleicht* iſt, werden Sie bald erfahren. Hat er nicht zu Ihnen geſagt, er werde *vielleicht* zu Ihnen kommen?[1]) — Nun das geſchieht ganz *gewiß nicht*.

---

1) Leſſing hielt ſich im Mai oder Juni 1758 in Berlin auf.

Stoßen Sie ſich ja heute an meinem verwirrten Schreiben nicht. Ich bin heute früh um 5 Uhr von einer kleinen Reiſe zurückgekommen, habe die ganze Nacht nicht geſchlafen, und itzt ſchlägts 8. Nun gute Nacht!

Ich bin

Ihr
unveränderlicher Freund
Moſes.

Berlin den ..... Juny 1758.

2.

Als im Jahre 1772 in den Herzoglich Meklenburg-Schwerinſchen Landen an die ſämmtlichen dortigen Juden der Befehl erging, ſich der frühen Beerdigung zu enthalten und die Todten wenigſtens drei Tage unbegraben zu laſſen, wandten ſich die Aelteſten dieſer Gemeinde in Gemeinſchaft mit ihrem Rabbiner an Moſes Mendelsſohn in Berlin und baten ihn dringend ſich dahin zu verwenden, daß dieſer Befehl von dem Fürſten zurückgenommen werde. Er erließ folgendes Schreiben an ſie:

An die achtbare Gemeinde zu Schwerin.

Ihre angenehme Zuſchrift vom vergangenen Monat habe ich wohl erhalten. Ich ſehe daraus, daß Ihr Landesherr Ihnen befohlen, die Todten drei Tage aufzubewahren, ehe Sie ſie unter die Erde bringen laſſen. Sie, meine Herren! ſcheinen darüber ſehr bekümmert und gekränkt zu ſein, als wenn der Landesherr Sie zwingen wollte, die Religion unſrer Väter zu verlaſſen, oder ein moſaiſches Recht, oder eine Vorbauungsregel der Rabbiner zu übertreten. Ich geſtehe gern meine Unwiſſenheit, daß ich das nicht einſehen, und die Urſachen zu den großen Anſtalten, die Sie darüber treffen wollen, nicht begreifen kann. Ob ich nun ſchon weiß, daß Ihr Rabbi ſelbſt ein Geſetz-Gelehrter, und auch mit Geſetzlehrern hinlänglich umgegangen iſt, um ſelbſt die

Sache zu entſcheiden: ſo will ich doch nicht unterlaſſen, Ihnen meine Meinung darüber zu eröffnen. Wenn ich irre, nehme ich Zurechtweiſung gerne an. Nach meinem Dafürhalten liegt in der Folgeleiſtung dieſes landesherrlichen Befehls nicht die mindeſte Geſetzübertretung, wie Sie zu finden glauben.

Unſere Weiſen lehren zwar, daß derjenige, der einen Todten bei ſich übernachten läßt, ein verneinendes Geſetz übertritt (Ein verneinendes Geſetz iſt ein Geſetz, das etwas zu unterlaſſen befiehlt). Allein dieſe Lehrer erlauben doch auch das Uebernachten des Todten, wenn es zur Ehre des Verſtorbenen geſchieht, oder wenn es der Zeit bedarf, um für ihn Sarg und Sterbekleider oder wehklagende Weiber, die die Bahre begleiten ſollen, (eine morgenländiſche Sitte, die jedoch im Judenthume ſo unweſentlich iſt, daß ſie ſchon längſt unter uns abgeſtellt worden iſt), holen zu laſſen, oder es ſeinen Verwandten und in den großen Städten bekannt zu machen (Siehe Jore Dea §. 357). Haben ſie nun das Uebernachten des Todten ſolcher geringfügigen Urſachen halber nachgegeben, um wie viel weniger darf er weggeſchafft werden, wenn der entfernteſte Zweifel vorhanden iſt, daß er noch zu ſich kommen und wieder aufleben könne. Iſt es doch fundamental bei uns, daß kein Geſetz ſtattfindet, wo Lebensgefahr dabei obwaltet.

Wenn indeß unſre Lehrer die Beſorgniß, daß der Abgeſchiedene wieder aufleben könne, nicht mit den das Begräbniß aufſchiebenden Urſachen angeführt haben, ſo muß uns das nicht wundern, denn der Fall: Jemanden lebendig zu begraben, konnte bei ihnen nicht eintreten, war ganz unmöglich. Sie ſetzten nämlich ihre Verſtorbenen in unterirdiſchen Höhlen und Gewölben bei, und ließen ſie da drei Tage bewachen, um zu ſehen, ob ſie etwa noch lebten oder dann wieder erwacht wären. So heißt es ausdrücklich in dem Tractat Semachoth: „Auf dem Begräbnißorte bewacht man die Todten 3 Tage, ohne zu beſorgen, daß man dadurch den Sitten der Emoriter nachahme. Einſt bewachte man einen vermeinten Todten, der wieder auflebte

und erſt nach 25 Jahren ſtarb. Auch von einem andern weiß man, daß er wieder zu ſich kam, hernach 5 Kinder zeugte, und alsdann erſt ſtarb.“ Auf dieſe Weiſe konnten unſre Geſetzlehrer wohl verordnen, daß, wer mit der Wegſchaffung des Abgeſchiedenen aus dem Hauſe eilte, lobenswerth ſei, da bei ihnen nicht die mindeſte Gefahr vorhanden war. Wir aber, die wir unſere Todten auf eine Art beſtatten, die keine Bewachung zuläßt, müſſen ſie freilich ſo lange unbeerdigt laſſen, bis wir von ihrem wirklichen Ableben die überzeugendſten Beweiſe haben. Wenn uns der Fall begegnete, daß wir hinterher, und wenn es ſchon zu ſpät iſt, das Wiederaufleben eines vermeinten Todten (deſſen Möglichkeit uns doch die angeführten Fälle beweiſen —) womit könnten wir unſre Sorgloſigkeit verantworten?

Ein bewährtes Kennzeichen eines wirklich erfolgten Todes gibt es nach dem einſtimmigen Zeugniß der weiſeſten Aerzte nicht; der Menſch kann oft in eine ſolche Ohnmacht verſinken, daß Pulsſchlag und Athemholen gänzlich mangeln, ſo daß die Umſtehenden ihn für todt halten, obſchon er demungeachtet noch lebt, und man muß alſo durchaus warten, bis der Körper wirklich zur Verweſung übergegangen, um vor deſſen Nichtwiederaufleben ſicher zu ſein. — Daß unſere Geſetzlehrer hierin mit den Aerzten einerlei Meinung geweſen, erhellet nicht nur aus dem ſchon oben Angeführten, wo ſie ausdrücklich Fälle erzählen, da man vermeinte Todte in den Gewölben beigeſetzt, die hernach aufgelebt ſind, ſondern auch aus anderen Stellen des Talmuds. —[1])

Ich ſende Ihnen alſo beiliegend ein Schema zu einer Vorſtellung,[2]) die Sie meines Bedünkens Ihrem Landesherrn zu überreichen hätten. Wahrſcheinlicher Weiſe wird er mit dem Vorſchlag zufrieden ſein, und jeder Sterbliche wird dadurch in Frieden zu ſeinen Vätern verſammelt werden. Sollte aber der Landesherr auf ſeine Befehle beſtehen, ſo können Sie nichts Beſſeres thun, als nach dem Beiſpiele unſerer Vor-

1) Beſonders iſt hierüber zu vergleichen Talmud bab. Tr. Joma 85 a. Anmerk. des Herausgebers.

2) Abſchrift dieſer Vorſtellung iſt nicht vorhanden.

fahren auf Ihrem Begräbnißplatz ein Gewölbe bauen, wo die Abgeſchiedenen nach hergebrachter Sitte können gereinigt, drei Tage lang bewacht und alsdann erſt begraben werden. Dieſes zu thun iſt nach meiner Meinung die Pflicht einer jeden frommen Gemeinde, nicht aber von jenen Verordnungen, die vernünftig ſind, abzugehen. Die Rabbiner unſrer Zeit ſollten ſie dazu anhalten und die Sache befördern.

Ich weiß zwar auch, daß Sie mir nicht folgen werden, denn die Macht der Gewohnheit iſt ſtark, ja vielleicht werde ich Ihnen gar als ein Irrlehrer durch meinen Vorſchlag erſcheinen. Immerhin! Habe ich doch mein Gewiſſen von der Schuld befreit. Ich bin u. ſ. w.

Berlin im Mai 1772. Moſes Mendelsſohn.

3. Mendelsſohn an Nicolai den 8. July 1779.

Beſter Freund!

In einem Jahrhundert ſchon habe ich das Vergnügen nicht gehabt, mich mit Ihnen zu unterhalten. Die Schuld liegt freilich mehr an mir, als an Ihnen, denn ich war einige Wochen verreiſt, und habe mir zu Strelitz die Weile verkürzen laſſen, ſo gut es Meklenburger können. Indeſſen war es zum Theil eine Reiſe in Geſchäften, und ſtand es nicht bei mir, ſolche zu vermeiden.

Ich habe unterdeſſen beikommendes Schreiben von Hennings,[1]) nebſt der Einlage an Sie erhalten. Der Mann hat wirklich gute Abſichten, und führt ſie zum Theil auch da in Dänemark, wo er wichti-

1) Hennings wurde 1746 geboren, hielt ſich 1772 als Legationsſecretär in Berlin auf, wo er vertrauten Umgang mit Moſes Mendelsſohn und Sulzer pflog; er war der Schwager von Joh. Alb. H. Reimarus und der Eliſe Reimarus, mit welcher Mendelsſohn in Correſpondenz ſtand, und welche durch ſeinen Streit mit Jacobi auch literariſch berühmt wurde. 1779 war Hennigs Etatsrath. Er iſt der Verfaſſer ſehr vieler Schriften, zu denen auch die in dem mitgetheilten Briefe erwähnte „Olavides" (mit Anmk. über Duldung) gehört. Die übrigen Briefe Mendelsſohn's an Hennings finden ſich geſ. Schr. V, 530—532 und 597—600.
Anmerk. des Herausgebers.

gen Einfluß hat, wirklich aus. Sie haben ihn alſo, nach den Grundſätzen des guten Geſchmacks, ſehr richtig beurtheilt, aber er ſcheint von ſeiner Seite mit gutem Grunde dieſen ſüßlichen Honigſeim gewählt zu haben, um die Pillen verſchlucken zu machen. Da ſeine Schrift Olavides im Grunde doch auch nicht ſchlecht iſt; ſo thun Sie, beſter Freund! der guten Sache immer den Dienſt und recenſiren ſie ſelbſt. Ach! wenn ich mit einer Recenſion 50 Judenkinder zu Handwerksgeſellen, und 30 Leibeigene zu Freibauern machen könnte; ſo würde ich den guten Geſchmack um Verzeihung bitten, und auf eine halbe Stunde ins Nebenzimmer zu gehen erſuchen. — Und nun wieder zu Geſchäften. Michaelis Ueberſetzung des A. T., ſo weit davon heraus iſt, bitte einpacken, und unter Adreſſe Joſeph Seeligmann Vater, Sohn und Comp. mit erſter Poſt nach Königsberg in Preußen abgehen zu laſſen, mir aber Faktura zuzuſenden, die ich allſofort bezahlen will, daher ich ſie zu quittiren bitte.

Leben ſie recht wohl! den Sonnabend beſuche ich Sie gewiß

Den 8. July 1779. Moſes Mendelsſohn.

4. Mendelsſohn an Sophie Becker.[1])

Den 27. Decbr. 1785.

Theuerſte Sophie!

Meine Maxime iſt: ich laſſe mir kein Vergnügen entgehen, das mit irgend einer Vorſtellungsart verbunden iſt. Meine Vernunft muß

1) Sophie Becker war 1755 in Curland geboren und begleitete Eliſe von der Recke, und Dorothea, Herzogin von Curland, auf ihren Reiſen, über welche von ihr „Briefe einer Curländerin, auf einer Reiſe durch Deutſchland" (Braunſchweig 1791 erſchienen ſind. Sophie verheirathete ſich im Jahre 1788, ſtarb aber ſchon am 26. Oct. 1789. Vorſtehender Brief befindet ſich bereits in den geſ. Schr. V, 647 ff., wir nehmen ihn aber mit Vergnügen als Beſchluß dieſer Sammlung auf, weil es das Letzte iſt, was Moſes Mendelsſohn geſchrieben hat. Wenige Tage nach Ausſendung dieſes Schreibens endete das Leben dieſes koſtbaren Mannes (gegen 8 Uhr Morgens den 4. Januar 1786,) in einem Alter von 56 Jahren. Anm. d. Herausg.

nicht spröde thun und mir die unschuldigen Vergnügen dieses Lebens verleiden wollen. Die Philosophie soll mich glücklicher machen, als ich ohne dieselbe sein würde, und dieser Bestimmung muß sie treu bleiben. So lange sie eine gute Gesellschafterin ist und mich auf eine angenehme Weise unterhält, bleibe ich bei ihr; sobald sie vornehme, frostige oder gar saure Gesichter macht und üble Laune bekommt, lasse ich sie allein und spiele mit meinen Kindern.

Ziemlich epikurisch! werden Sie sagen. Es kann sein! Ich wähle auch aus den Systemen der Weltweisen immer dasjenige, was mich glücklicher und zugleich besser machen kann. Eine Philosophie, die mich mißmüthig, gegen andre Menschen oder gegen mich selbst gleichgültig, gegen Empfindung des Schönen und Guten frostig machen will, ist nicht die meinige.

Was populäre Religionsbegriffe betrifft, so dünkt mich, daß die angenehmen Empfindungen, welche sie mit sich führen, größtentheils sich auf Wahrheit gründen, die ihnen zum Grunde liegt und bloß durch falschen Zusatz verdunkelt worden ist. Die Allgegenwart Gottes z. B. wird in Ihrer Religion gar zu sehr versinnlicht, und nach Einigen bis zur Menschheit herabgesetzt. Allein im Grunde können wir uns, auch der Vernunft nach, die Gottheit nicht stark, nicht lebhaft genug als gegenwärtig vorstellen, und alle Versinnlichung reicht nicht hin, uns den Enthusiasmus mitzutheilen, welchen wir bei dieser Vorstellung haben sollten. Ich halte mich also an populäre Religionsbegriffe so lange, bis meine Vernunft stark genug ist, mir den Abgang angenehmer Empfindungen anderweitig zu ersetzen. Ich freue mich mit jedem Religionsgebrauch, der nicht zu Intoleranz und Menschenhaß führt; freue mich, wie meiner Kinder, mit jeder Ceremonie, die etwas wahres und gutes zum Grunde hat, suche das Unwahre so viel möglich abzusondern, und schaffe nichts ab, bevor ich dessen gute Wirkung nicht durch etwas besseres zu ersetzen im Stande bin.

Wenn Sie Geduld genug gehabt haben, theuerste Sophie! meine

„Morgenſtunden“ durchzuleſen, ſo werden Sie auch die Stelle bemerkt haben, wo ich von der Schwierigkeit handle, die Erhabenheit Gottes in der ſtärkſten Verbindung mit deſſen allbarmherziger Herablaſſung zu denken, und unſerm Leſſing ein großes Verdienſt um dieſe wichtige Wahrheit zuſchreibe. Mich dünkt, Sie befinden ſich jetzt in dem Falle, da Ihnen dieſe Erwägung gute Dienſte leiſten kann. Mit Ihrem Kopf und Ihrem Herzen werden Sie keine ſonderliche Anſtrengung brauchen, dieſe Lehre in ihrem ganzen Umfang zu faſſen, und wahren Troſt und Beruhigung zu finden.

Sie ſagen, der Weltweiſe bete nicht; wenigſtens nicht laut, nicht mit Geſang, ſondern höchſtens in Gedanken. Beſte Sophie! wenn ſeine Stunde kommt und er zum Beten geſtimmt iſt, ſo wird er wider ſeinen Willen in Wort und Geſang ausbrechen. Der gemeinſte Menſch, dünkt mich, ſingt nicht, daß Gott ihn höre und an ſeinen Melodien Gefallen finde. Wir ſingen unſerthalben; und das thut der Weiſe ſo gut als der Thor. Haben Sie je die Pſalmen in dieſer Abſicht geleſen? Mich dünkt, viele Pſalmen ſind von der Art, daß ſie von den aufgeklärteſten Menſchen mit wahrer Erbauung geſungen werden müſſen. Ich würde Ihnen abermals meine Ueberſetzung der Pſalmen vorſchlagen, wenn es nicht zu viel Autorſchwachheit verriethe. So viel iſt gewiß, mir haben die Pſalmen manche bittre Stunde verſüßt; und ich bete und ſinge ſie, ſo oft ich ein Bedürfniß zu beten und zu ſingen bei mir verſpüre.

Leben Sie wohl, theuerſte Freundin! Empfehlen Sie mich unſrer würdigen Frau Baronin, deren Befehl ich erwarte, wenn ich das Vergnügen haben ſoll Sie zu ſehen

den 27. December 1785. Moſes Mendelsſohn.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.